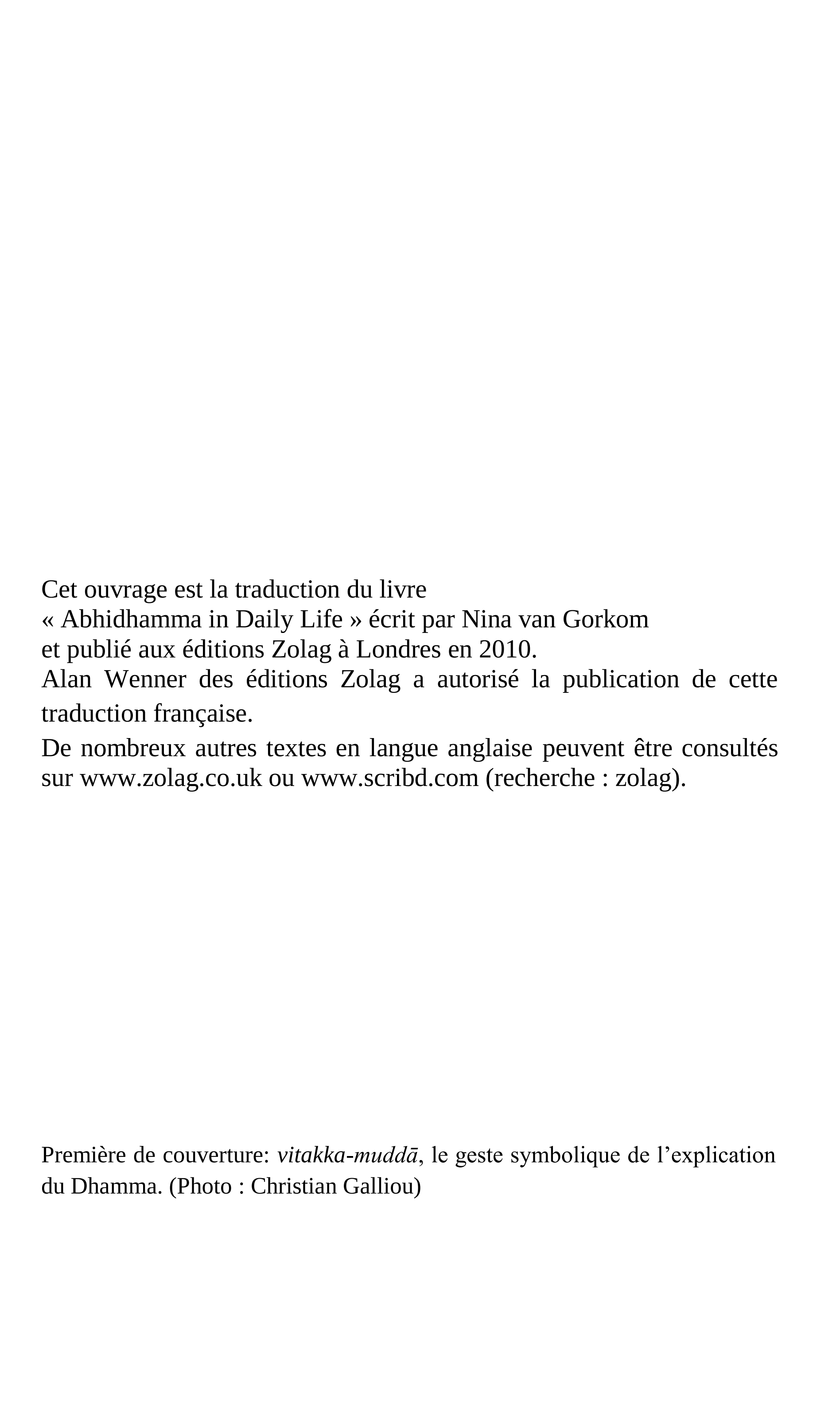
L’Abhidhamma
dans la vie quotidienne

Nina van Gorkom



Cet ouvrage est la traduction du livre
« Abhidhamma in Daily Life » écrit par Nina van Gorkom
et publié aux éditions Zolag à Londres en 2010.
Alan Wenner des éditions Zolag a autorisé la publication de cette traduction française.

De nombreux autres textes en langue anglaise peuvent être consultés sur www.zolag.co.uk ou www.scribd.com (recherche : zolag).

Première de couverture: *vitakka-muddā*, le geste symbolique de l'explication du Dhamma. (Photo : Christian Galliou)

Remerciements

Avec ma plus grande gratitude à Nina van Gorkom pour avoir écrit ce texte rare et précieux. Mes remerciements à Alan Wenner pour avoir autorisé sa publication en français.

Et un merci paticulier à Marie-Noëlle pour la relecture du livre et pour son aide bienveillante pendant toute la durée de sa traduction.

Table des matières

Préface

Les enseignements du Bouddha sont contenus dans le « Tipiṭaka » (Les Trois Corbeilles), constitué du Vinaya (Le Livre de la Discipline pour les moines), du Suttanta (Les Discours) et de l’Abhidhamma. Chacune de ces parties du Tipiṭaka est une source inépuisable d’inspiration et d’encouragement pour progresser dans la compréhension profonde des réalités. Cette progression aboutira à l’éradication des croyances erronées et des autres souillures psychiques. Les trois parties du Tipiṭaka sont un enseignement sur tous les phénomènes (sur tous les *dhammas*) c’est-à-dire sur toute chose réelle. Une vision est un phénomène (un *dhamma*), c’est une réalité. Une couleur est un phénomène, c’est une réalité. Un ressenti est un phénomène, c’est une réalité. Nos souillures psychiques sont des phénomènes (des *dhammas*), ce sont des réalités.

Lorsque le Bouddha réalisa l’illumination, il eut une connaissance claire de tous les phénomènes tels qu’ils sont en réalité. Il nous a enseigné le *Dhamma*, l’Enseignement qui traite des réalités afin que nous puissions nous aussi comprendre les phénomènes tels qu’ils sont. Sans l’enseignement du Bouddha, nous ignorerions la réalité. Nous sommes enclins à prendre pour permanent ce qui est impermanent et fugace, pour agréable ce qui est douloureux et insatisfaisant (*dukkha*), et pour « moi » ce qui est dénué de « moi », d’entité-ego. Le but des trois parties du Tipiṭaka est de nous enseigner le moyen de progresser dans la voie qui aboutit à l’éradication des souillures psychiques.

Le Vinaya contient les règles pour les moines et ces règles les aident à se perfectionner dans la « vie sainte » afin de réaliser « ... ce but inégalé de la vie sainte, la réalisation par nous-mêmes de la connaissance dans cette vie même ; pour le bien de ceux qui vivent en famille et qui, pour un motif juste, quittent leur maison pour vivre la vie des “sans-demeure”... » (Énonciations Graduelles, Livre des cinq, chapitre VI, paragraphe 6, Le Précepteur.) Le but de la « vie sainte » est l’éradication des souillures psychiques. Les moines ne devraient pas être les seuls à étudier le Vinaya, les laïcs devraient le faire

également. Nous lisons à ce sujet qu’il arrivait aux moines de s’écarter de leur pureté de vie ; dans ce cas, on édictait une nouvelle règle afin de les aider à rester vigilants. Quand nous lisons le Vinaya, nous sommes ramenés à notre propre avidité (*lobha*), à notre colère (*dosa*) et à notre ignorance (*moha*) ; ce sont des réalités. Tant que ces dernières n’auront pas été éradiquées, elles peuvent se manifester à tout moment. Il nous est ainsi rappelé à quel point ces souillures psychiques sont profondément enracinées et vers quoi elles peuvent nous entraîner. Quand nous réfléchissons à cela, nous sommes motivés pour progresser sur le Chemin Octuple qui mène à l’éradication des croyances erronées, de la jalousie, de l’avarice, de la vanité et de toutes les autres souillures psychiques.

Dans le Suttanta, les « Discours », l’Enseignement (le *Dhamma*) est expliqué à différentes personnes, en différents lieux et en diverses occasions. Le Bouddha a enseigné au sujet de tous les phénomènes, de toutes les réalités qui se manifestent par les « six portes », celle des yeux, des oreilles, du nez, de la langue, du système somatosensoriel et enfin celle du psychisme. Il a enseigné la loi de la cause et de l’effet et la pratique menant à la fin de toute souffrance.

En ce qui concerne l’Abhidhamma, il s’agit d’un exposé détaillé sur tous les phénomènes, toutes les réalités. Le préfixe « *Abhi* » est utilisé ici dans le sens de « prépondérance » ou de « distinction ». « Abhidhamma » signifie « L’Enseignement (le *Dhamma*) supérieur » ou « L’Enseignement expliqué en détail ». La forme de cette partie du Tipiṭaka est différente, mais le but est le même : l’éradication des croyances erronées et, finalement, de toutes les souillures psychiques. Lorsque nous étudions les nombreuses énumérations des réalités, des phénomènes, nous ne devons pas oublier le but réel de notre étude. La théorie (*pariyatti*) doit nous encourager à la pratique (*paṭipatti*) qui est nécessaire pour réaliser la vérité (*paṭivedha*). Au moment même où nous étudions les différents phénomènes psychiques (*nāmas*) et les différents phénomènes matériels (*rūpas*) et que nous y réfléchissons, nous pouvons être attentifs à ce phénomène psychique ou à ce phénomène matériel qui apparaît en cet instant même. De cette façon, nous découvrirons

de plus en plus que l'Abhidhamma explique tout ce qui est réel, c'est-à-dire les « mondes » qui apparaissent par les cinq portes des sens et par celle du psychisme.

Ce livre est une introduction à l'étude de l'Abhidhamma. Afin d'en comprendre le contenu, il est nécessaire d'avoir une connaissance de base du bouddhisme. Mon livre, The Buddha's Path, peut se révéler utile au lecteur pour qu'il se familiarise avec les fondements et les principes essentiels du bouddhisme avant d'entamer la lecture de ce livre.

J'utilise des termes en pāli, la langue originale des Écritures de la tradition ancienne du Theravāda. Les mots anglais utilisés pour traduire les termes pālis sont souvent impropres du fait qu'ils sont issus de la philosophie et de la psychologie occidentales et qu'ils suggèrent donc un sens différent de celui entendu dans les enseignements bouddhistes. J'espère que le lecteur, au lieu d'être découragé par les termes pālis et les nombreuses énumérations utilisées dans ce livre, sera de plus en plus intéressé par la découverte des réalités qui se manifestent en lui-même et autour de lui.

Madame Sujin Boriharnwanaket m'a été d'une aide et d'une inspiration inestimables dans mon étude de l'Abhidhamma. Elle m'a encouragée à constater par moi-même que l'Abhidhamma traite des réalités vécues par les cinq sens et par le psychisme. J'ai ainsi appris que l'étude de l'Abhidhamma est un processus qui se poursuit tout au long de la vie. J'espère que le lecteur connaîtra une expérience similaire et qu'il sera rempli d'enthousiasme et de joie chaque fois qu'il étudiera les réalités dont il fait l'expérience !

Je cite à plusieurs reprises les Discours (les *suttas*) pour montrer que l'enseignement contenu dans l'Abhidhamma n'est pas différent de celui exposé dans les deux autres parties du Tipiṭaka (La collection en trois parties des Écritures bouddhiques, « Les Trois Corbeilles »). J'ai principalement utilisé la traduction anglaise de la Pāli Text Society (Translation series). Pour les citations du Visuddhimagga (Le Chemin de la Purification), j'ai choisi la traduction anglaise de Bhikkhu Ñāṇamoli (Colombo, Sri Lanka, 1964). Le Visuddhimagga est une encyclopédie sur le bouddhisme écrite par le commentateur

Buddhaghosa au cinquième siècle apr. J.-C. Bhikkhu Ñāṇamoli a aussi publié les commentaires de la plupart des parties du Tipiṭaka, fondant ses travaux sur des commentaires plus anciens de la tradition.

L'Abhidhamma est composé des sept livres suivants[1] :

- Dhammasangaṇi (Psychologie Moralité bouddhiste)
- Vibhaṅga (Livre d'analyses)
- Dhātukathā (Discussion sur les éléments)
- Puggalapaññatti (Classification des types humains)
- Kathāvatthu (Points de controverses)
- Yamaka (Livre des paires)
- Paṭṭhāna (Relations conditionnées)

Quand j'ai commencé à écrire ce livre, mes sources étaient le Visuddhimagga et l'Atthasālinī (L'Exposé de la Signification), le commentaire du Dhammasangani écrit par Buddhaghosa.

J'ai également utilisé l'Abhidhammattha Sangaha, une encyclopédie sur l'Abhidhamma, écrite par Anuruddha[2]. Ces travaux m'ont beaucoup aidé pour l'étude de l'Abhidhamma lui-même, du Dhammasangani et de certains autres livres de l'Abhidhamma que j'ai progressivement acquis plus tard.

Les commentaires donnent une explication détaillée et une nomenclature des différents moments de consciences (des différents *cittas*) qui remplissent chacune leur propre fonction dans les différents processus des consciences qui connaissent un objet par l'une des cinq portes des sens ou par la porte du

---

[1] Pour un résumé de leur contenu, voir : Guide pour l'Abhidhamma Pitaka, par le Vénérable Nyanatiloka.

[2] Cet ouvrage a été composé entre le 8e et le 12e siècle apr. J.-C. Il a été traduit en anglais et publié par la Pāli Text Society sous le titre de « Compendium of Philosophy », et par le Vén. Nārada, Colombo, sous le titre « Un manuel de l'Abhidhamma ». Il a également été traduit par le Vénérable Bikkhu Bodhi sous le titre « Manuel complet de l'Abhidhamma ». De plus, il a été traduit avec son commentaire comme « Résumé des sujets de l'Abhidhamma » et « Exposé sur des points de l'Abhidhamma », par R.P. Wijeratne et Rupert Gethin.

psychisme. Bien que tous les détails concernant les processus de consciences ne puissent être trouvés dans les Écritures elles-mêmes, les commentaires sont solidement fondés sur ces dernières. L'essence des sujets expliqués dans les commentaires se trouve dans les Écritures. Le Dhammasangani, un exposé analytique des réalités, énumère les différentes consciences qui se manifestent dans les différents processus. Le Vibhaṅga, dans « Analyse des éléments », fait référence aux consciences exécutant leurs fonctions dans les processus et, de plus, le Paṭṭhāna mentionne les processus de consciences dans le cadre de certaines conditions qu'il traite. On peut ajouter que le Paṭisambhidāmagga (Khuddaka Nikāya) mentionne (I, Traité de la Connaissance, au chapitre XVII sous « Caractéristique de la Conscience » (Viññāṇa cariyā), les différentes fonctions des consciences (des *cittas*) dans un processus. J'espère que ces quelques références démontreront que la commentatrice n'a pas donné son opinion personnelle mais a été fidèle à la tradition des Écritures originelles.

Dans les quatre derniers chapitres, j'explique les consciences qui réalisent les absorptions (les *jhānas*) ainsi que celles qui réalisent l'illumination. Certains lecteurs pourront se demander pourquoi ils doivent connaître ces sujets en détail. Il est utile d'étudier en détail les étapes d'absorption et les étapes d'illumination parce que les gens peuvent s'en faire une idée fausse. L'étude de l'Abhidhamma aidera à ne pas se leurrer sur ces réalités. De plus, cela aidera à comprendre les discours (les *suttas*) qui font souvent référence aux étapes d'absorption ainsi qu'à ceux de la réalisation de l'illumination.

J'ai ajouté quelques questions en fin des chapitres pour aider le lecteur à réfléchir sur ce qu'il a lu.

Le regretté Bhikkhu Dhammadharo (Alan Driver) et aussi M. Jonothan Abbott m'ont apporté des corrections et des suggestions des plus utiles pour le texte de la première édition de ce livre. Je tiens aussi à remercier la « Fondation pour l'étude et le rayonnement du Dhamma » et à l'éditeur Alan Weller qui ont rendu possible la troisième édition de ce livre.

Nina van Gorkom

1 Les quatre paramattha dhammas

Les quatre phénomènes ultimes.

Il existe deux sortes de réalités : les phénomènes psychiques (les *nāmas*) et les phénomènes matériels (les *rūpas*) ; les phénomènes psychiques sont capables de connaître un objet ; les phénomènes matériels ne connaissent absolument rien. Ce que nous prenons pour « moi » n'est en réalité qu'un composé de phénomènes psychiques et de phénomènes matériels qui apparaissent puis disparaissent à chaque instant. Le Visuddhimagga (ou « Le Chemin de la Purification », un commentaire du canon pāli) l'explique ainsi (Ch. XVIII, 25) :

« De même que lorsque les pièces sont assemblées
On parle d'une charrette,
De même lorsque les groupes d'existence (les *khandhas*) sont présents
On parle d'un "être" dans le langage commun. »

… Ainsi, ce dont il est question dans ces centaines de discours (de *suttas*) n'est rien d'autre que la combinaison de phénomènes matériels et de phénomènes psychiques ; on ne peut pas parler d'êtres ou d'individus. On peut parler d'une « charrette » pour désigner un assemblage de composants tels que roues, moyeu, timon, caisse... mais au sens le plus profond, ultime, quand chaque composant est examiné séparément, on ne trouve nulle part de quelconque charrette. De même pour une personne ; on peut parler d'un « être » pour désigner l'assemblage des composants que sont les cinq groupes d'existence (les cinq *khandhas*), mais si l'on observe chacun de ces groupes d'existence, on ne trouve nulle part de base solide pour confirmer l'existence d'un « moi ». Au sens de la réalité intrinsèque, absolue, il y a seulement des phénomènes matériels et des phénomènes psychiques. Cette vision des choses est appelée la vue juste.

Tous les phénomènes à l'intérieur comme à l'extérieur de nous-mêmes ne sont que phénomènes psychiques (*nāmas*) et phénomènes matériels (*rūpas*) qui apparaissent et disparaissent à chaque moment : ils sont fugaces. Les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels sont des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*). Nous pouvons connaître leurs caractéristiques par expérience, quel que soit le

nom que nous leur donnons ; nous ne sommes pas obligés de parler de phénomènes psychiques ni de phénomènes matériels. Ceux qui ont progressé dans la « vision pénétrante » peuvent les découvrir tels qu’ils sont réellement, fugaces et dénués de « moi », d’entité-ego. Voir, entendre, sentir, goûter, toucher, penser... tous ces phénomènes psychiques sont fugaces. Nous avons l’habitude de penser qu’il y a un « moi » qui accomplit ces différentes fonctions, comme voir, entendre ou penser, mais alors où est donc ce « moi » ? Est-il l’un de ces phénomènes psychiques ? Plus nous connaissons par expérience les caractéristiques des différents phénomènes psychiques et des différents phénomènes matériels et plus nous réalisons que le « moi » n’est qu’un concept : ce n’est pas un phénomène ultime (un *paramattha dhamma*).

Les *nāmas* sont les phénomènes psychiques. Les *rūpas* sont les phénomènes matériels. Les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels sont des réalités totalement différentes. Si nous ne parvenons ni à les distinguer les uns des autres ni à découvrir leurs caractéristiques, alors nous continuerons de les considérer comme étant « moi ». Par exemple, entendre est un phénomène psychique : il n’a ni forme ni apparence, il n’a pas d’oreilles. Entendre est une chose différente du sens –de l'organe– auditif mais, pour entendre, ce dernier est une condition nécessaire. Un phénomène psychique qui entend connaît le son. Le sens –l'organe– auditif et le son sont des phénomènes matériels et ne connaissent rien ; c’est en cela qu’ils sont différents du phénomène psychique qui entend. Si nous ne réalisons pas qu’une conscience auditive, le sens –l'organe– auditif et un son constituent des réalités distinctes, nous continuerons de croire que c’est « moi » qui entends.

Le Visuddhimagga (XVIII, 34) l’explique :

« En outre, un phénomène psychique n’a pas la capacité d’agir seul : il ne mange pas, ne boit pas, ne parle pas et ne change pas de posture.

Un phénomène matériel n’a pas non plus la capacité d’agir seul, car il ne désire ni manger, ni boire, ni parler, ni changer de posture. Un phénomène psychique agit avec l’aide d’un phénomène matériel et, inversement, un phénomène matériel agit avec l’aide d’un

phénomène psychique : quand un phénomène psychique désire manger, boire, parler ou changer de posture, un phénomène matériel mange, boit, parle ou change de posture. »

Un peu plus loin, nous lisons (XVIII, 36) :

« De même que les hommes dépendent d'un navire pour traverser la mer, de même un corps psychique dépend d'un corps physique.

Comme un navire qui dépend des hommes, un corps physique dépend d'un corps psychique.

En interdépendance, navire et hommes vont sur la mer. De même, psychisme et matérialité dépendent l'un de l'autre. »

Il existe deux sortes de phénomènes psychiques (de *nāmas*) conditionnés : les consciences (les *cittas*) et les activités psychiques (les *cetasikas*), ces dernières apparaissant en même temps que les consciences. Ces phénomènes psychiques apparaissent quand les conditions sont réunies pour ensuite disparaître.

Une conscience (un *citta*) est ce qui connaît un objet. Chaque conscience possède son propre objet (son propre *ārammana*). Connaître un objet ne signifie pas forcément penser à cet objet. Une conscience qui voit a ce qui est visible comme objet ; cet instant de conscience est distinct de toute conscience qui apparaît par la suite, comme les consciences qui connaissent l'objet qui vient d'être vu et qui y pensent. Une conscience qui entend (une conscience auditive) a un son pour objet. Même quand nous dormons, et même en l'absence de rêves, il y a toujours une conscience qui connaît un objet. Il ne peut exister de conscience sans objet. Il existe un grand nombre de consciences différentes que l'on peut classer de plusieurs façons.

Certaines consciences sont dites habiles, karmiquement bénéfiques (*kusala*), d'autres sont dites malhabiles, karmiquement néfastes (*akusala*). Les consciences bénéfiques comme les consciences néfastes sont des instants de consciences qui sont des causes : elles peuvent être la cause d'actes bénéfiques ou d'actes néfastes par le corps, par la parole ou par la pensée. Certaines consciences sont des résultats karmiques soit bénéfiques soit néfastes : on les nomme en pāli *vipākacittas*. D'autres consciences ne sont, au contraire, ni causes ni résultats

karmiques : on parle alors de *kiriyacittas* (terme parfois traduit par « consciences inopérantes »[1]).

Les consciences (les *cittas*) peuvent être classées en fonction de leur « naissance » ou « nature » (de leur *jāti*). Il existe quatre sortes de « naissances » ou « natures » (4 *jātis*) :

- bénéfiques (*kusala*)
- néfastes (*akusala*)
- résultats karmiques (*vipākas*)
- 'ni causes ni résultats' (*kiriya*)

Tout résultat d'acte intentionnel bénéfique (tout *kusala vipāka*) et tout résultat d'acte intentionnel néfaste (tout *akusala vipāka*) n'ont en fait tous deux qu'une seule nature, la nature de résultat d'acte intentionnel (le *vipāka jāti*).

Il est important de savoir de quelle nature (de quel *jāti*) relève une conscience. Nous ne pouvons pas améliorer ce qui est bénéfique (*kusala*) dans notre vie si nous prenons ce qui est néfaste (*akusala*) pour bénéfique, ou confondons une conscience néfaste (un *akusala citta*) avec un résultat karmique (un *vipāka*). Par exemple, lorsque nous entendons des mots déplaisants à notre encontre, l'instant de conscience où nous connaissons le son (une conscience auditive) est le résultat (le *vipāka*) d'un acte intentionnel néfaste que nous avons accompli dans le passé. Mais la colère qui remplace immédiatement cette conscience sera non pas un résultat karmique (un *vipāka*), mais une activité psychique (un *cetasika*) accompagnant une conscience néfaste (un *akusala citta*). Il nous est possible d'apprendre à faire la distinction entre ces consciences en découvrant ce qui les différencie les unes des autres.

Les consciences sont parfois classifiées en fonction des plans (des *bhūmis*). Il existe en effet plusieurs plans de consciences. Le plan des consciences sensorielles (des *kāmāvacara cittas*) est celui des consciences qui connaissent des contacts sensoriels, celui dans lequel opèrent les différents sens: vue, ouïe, odorat, goût et toucher. En fonction des objets plaisants et déplaisants connus

---

[1] Dans le chapitre 3 et les suivants, j'expliquerai plus en détail les notions *akusala, kusala, vipāka et kiriya.*

par ces différents sens, des consciences bénéfiques et des consciences néfastes se produisent. Il existe d'autres plans de consciences qui ne connaissent pas de contacts sensoriels. Ceux qui progressent dans la pratique de la concentration de tranquillité (de *samatha*) et des absorptions (des *jhānas*) réalisent les consciences d'absorption (les *jhānacittas*). Les consciences d'absorption sont d'un autre plan de consciences car elles ne connaissent pas de contacts sensoriels. Une conscience de compréhension profonde supramondaine (Un *lokuttara citta*) est le plan de consciences le plus élevé, puisque c'est une conscience qui connaît directement le *nibbāna*.

Il existe encore bien d'autres façons de classifier les consciences (les *cittas*), et si l'on inclut leurs différentes intensités, cela fait encore plus de variantes. Par exemple, les consciences néfastes (les *akusala cittas*) qui ont leur racines dans l'avidité (*lobha*), dans la colère (*dosa*) ou dans l'ignorance (*moha*) peuvent se produire avec plus ou moins d'intensité de nuisance (d'*akusala*) et, en fonction de celle-ci, être la cause ou non d'actions. Il en est de même pour les consciences bénéfiques. Il est utile de connaître ces différentes classifications de cette façon à découvrir les divers aspects des consciences. Il y a au total quatre-vingt-neuf sortes de consciences (ou cent vingt et un, suivant la classification retenue[2]). Si nous développons notre connaissance des caractéristiques des consciences et si nous sommes attentifs à ces moments de consciences lorsqu'ils se produisent, alors nous aurons moins tendance à les prendre pour « moi ».

<u>Les activités psychiques</u> (les *cetasikas*) constituent le deuxième type de phénomène ultime (le deuxième *paramattha*

---

[2] Les consciences sont classées en 121 sortes lorsque l'on prend en compte les consciences de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara cittas*) de ceux qui ont cultivé la concentration de tranquillité (le *samatha*) et la vision pénétrante (le *vipassanā*) et qui ont réalisé l'illumination avec des consciences d'absorption supramondaine (des *lokuttara jhānacittas*) qui ont pour base –ou fondement– les facteurs d'absorption (de *jhāna*) des différents états d'absorption. Cela sera expliqué dans le chapitre 23.

dhamma) classé comme phénomène psychique (comme *nāma*). Comme nous l’avons vu précédemment, toute conscience (tout *citta*) connaît un objet : une conscience visuelle a ce qui est visible pour objet, une conscience auditive a un son pour objet, une conscience qui pense a une pensée pour objet. Mais une conscience n’est jamais seule, car des activités psychiques (des *cetasikas*) accompagnent chaque instant de conscience. Nous pouvons penser à quelque chose à un moment donné en ayant en nous soit de la colère, soit un ressenti agréable, soit une compréhension profonde (*paññā*). Une colère, un ressenti agréable ou une compréhension profonde sont des phénomènes psychiques qui ne sont pas des consciences mais des activités psychiques qui accompagnent les différentes consciences. Il ne peut exister qu’une seule conscience à la fois, mais plusieurs activités psychiques accompagnent chaque conscience, apparaissant et disparaissant en même temps que celle-ci. Une conscience n’apparaît jamais seule. Par exemple, un ressenti (un *vedanā*) est une activité psychique qui apparaît avec chaque conscience. Une conscience ne fait que purement et simplement connaître un objet : une conscience ne peut pas ressentir. Mais un ressenti a la fonction de ressentir. Un ressenti peut être agréable ou désagréable. Même quand nous ne ressentons ni plaisir ni douleur, il y a toujours un ressenti : ce ressenti est alors neutre –ou ni-agréable-ni-désagréable. Un ressenti est toujours présent : il n’y a pas un instant de conscience (de *citta*) sans ressenti. Par exemple, quand une conscience visuelle se produit, un ressenti se produit avec cette conscience. Une conscience visuelle ne fait que détecter la présence d’un objet visuel, on ne peut pas encore parler de ressenti agréable ou désagréable à cette étape du processus: le ressenti qui accompagne ce moment de conscience n’est ni-agréable-ni-désagréable. Une fois la conscience visuelle disparue, d’autres consciences apparaissent, certaines pouvant ne pas aimer l’objet vu. Dans ce cas, le ressenti qui accompagne ce dernier type de conscience est désagréable. La fonction d’une conscience est de connaître un objet ; une conscience est le « chef de la cognition ». Les activités psychiques (les *cetasikas*) partagent le même objet que la conscience qu’elles accompagnent, mais leur fonction et leurs

caractéristiques leur sont propres. Certaines activités psychiques apparaissent systématiquement avec chaque conscience et d'autres ne le font qu'occasionnellement[3].

Nous venons de voir qu'un ressenti (un *vedanā*) est une activité psychique (un *cetasika*) qui apparaît avec chaque conscience (chaque *citta*). Un contact (*phassa*) est une autre activité psychique qui accompagne également chaque instant de conscience : un *phassa* est « l'entrée en contact » avec l'objet pour qu'une conscience puisse connaître celui-ci. Une perception-reconnaissance (un *sañña*) est aussi une activité psychique qui apparaît avec chaque conscience. Dans le Visuddhimagga (XIV, 130), nous lisons qu'une perception-reconnaissance a pour fonction de reconnaître :

« Sa fonction est de faire une marque comme condition pour reconnaître à nouveau que "c'est identique", comme le font les charpentiers, etc. avec du bois... »

Une conscience se borne à connaître purement et simplement un objet, mais ne le « marque » pas. Une perception-reconnaissance, elle, marque l'objet afin que celui-ci puisse être reconnu plus tard. Chaque fois que nous nous souvenons de quelque chose, c'est une perception-reconnaissance (un *sañña*), et non « moi » qui intervient. C'est une perception-reconnaissance, par exemple, qui se rappelle que cette couleur est rouge, que ceci est une maison, ou que ce son est celui d'un oiseau.

Il existe également des activités psychiques qui n'apparaissent pas avec chaque conscience. Les activités psychiques néfastes (les *akusala cetasikas*) apparaissent seulement avec une conscience néfaste (un *akusala citta*). Les activités psychiques élevées (les *sobhana cetasikas*[4]) apparaissent

---

[3] Il y a sept activités psychiques (7 *cetasikas*) qui apparaissent systématiquement avec chaque conscience (chaque *citta*).

[4] Voir le chapitre 19 pour la signification de *sobhana*. Les consciences élevées (les *sobhana cittas*) comprennent non seulement les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*), mais aussi les consciences de résultat karmique (les *vipakacittas*) et les consciences 'ni causes ni résultats' (les *kiriyacittas*) quand ces trois types de

seulement avec une conscience élevée (un *sobhana cittas*). L’avidité (*Lobha*), la colère (*dosa*) et l’ignorance (*moha*) sont des activités psychiques néfastes qui n’apparaissent qu’avec une conscience néfaste. Par exemple, quand nous voyons quelque chose de beau, des consciences accompagnées d’avidité pour ce que nous avons vu peuvent apparaître. C'est qu'à cet instant l'activité psychique de l’avidité se manifeste avec cette conscience. L’activité psychique de l’avidité a pour fonction de convoiter. Il y a encore d’autres activités psychiques qui se manifestent avec les consciences néfastes, comme la vanité (*mana*), les croyances erronées (*diṭṭhi*), la jalousie (*issa*). Les activités psychiques élevées qui accompagnent les consciences élevées sont, par exemple, la générosité désintéressée (*alobha*), la bienveillance sans réserve (*adosa*), la compréhension profonde (*amoha* ou *paññā*). Quand nous sommes généreux, la générosité désintéressée et la bienveillance sans réserve se manifestent en même temps que des consciences bénéfiques. La compréhension profonde peut également se manifester avec des consciences bénéfiques, ainsi que d’autres activités psychiques élevées. Les souillures psychiques tout comme les qualités bénéfiques sont des activités psychiques, elles ne sont pas « moi ». On compte cinquante-deux activités psychiques différentes.

Les consciences (les *cittas*) et les activités psychiques (les *cetasikas*) sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*), mais présentent des caractéristiques distinctes. On peut légitimement se demander comment les activités psychiques peuvent être observées. Quand nous notons un changement de consciences, nous pouvons observer une caractéristique d’activité psychique. Par exemple, quand des consciences néfastes (des *akusala cittas*) accompagnées d’avarice apparaissent après que des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) accompagnées de générosité ont disparu, alors nous pouvons observer ce changement. L’avarice et la générosité sont des activités psychiques qui peuvent être observées et qui possèdent des caractéristiques distinctes. Nous

---

consciences sont accompagnés d’activités psychiques élevées (de *sobhana cetasikas*).

pouvons observer de la même façon le passage d'une avidité à une colère, ou celui d'un ressenti agréable à un ressenti désagréable. Un ressenti est une activité psychique que nous observons car il est parfois prédominant et nous pouvons aussi savoir par expérience qu'il existe différentes sortes de ressentis. Par exemple, un ressenti désagréable est différent d'un ressenti agréable qui lui-même diffère d'un ressenti neutre. Toutes ces activités psychiques apparaissent avec une conscience pour disparaître immédiatement avec cette conscience. Progresser dans la découverte des caractéristiques des consciences et de celles des activités psychiques nous aidera à voir de plus en plus clairement les choses telles qu'elles sont réellement.

Étant donné que les consciences et les activités psychiques apparaissent les unes avec les autres, il est difficile de connaître leurs caractéristiques respectives. Le Bouddha en était capable parce que sa compréhension profonde (*paññā*) était immense. Nous lisons dans Les Questions du roi Milinda (Livre III, chapitre 7, 87)[5] que le moine Nagasena dit au roi Milinda :

« Le Bienheureux a fait une chose difficile. » « Laquelle ? » « La chose difficile qui a été faite par le Bienheureux, est d'avoir classifié tous ces différents états psychiques qui dépendent de chaque organe des sens : les contacts, les ressentis, les perceptions-reconnaissances, les 50 activités psychiques, les consciences. » « Donnez-moi une comparaison. » « Si un homme sautait d'une barque dans la mer, prenait de l'eau dans sa main et y goûtait, pourrait-il reconnaître l'eau du Gange, celle de la Yamuna, de l'Acivarati, de la Sarabhu, de la Mahi ? » « C'est impossible. » « Le Bienheureux a fait une chose bien plus difficile en identifiant séparément ces différents états psychiques qui dépendent de chaque organe des sens. »

Les consciences (les *cittas*) et les activités psychiques (les *cetasikas*) sont des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*) ayant leur singularité, leur caractéristique spécifique. Ces caractéristiques peuvent être connues par expérience, peu importe le nom que nous leur donnons. Les phénomènes ultimes (les *paramattha* dhammas) ne sont ni des mots ni des concepts, ce

---

[5] J'utilise la traduction anglaise de T.W. Rhys Davids, Partie I, Dover Publications, New York.

sont des réalités. Les ressentis agréables et les ressentis désagréables sont réels, leurs caractéristiques peuvent être connues par expérience sans que nous ayons besoin de les nommer « ressentis agréables » ou « ressentis désagréables ». Une colère est réelle et peut être connue par expérience lorsqu’elle apparaît.

En plus des phénomènes psychiques, il existe les phénomènes matériels. Les phénomènes matériels (les *rūpas*) représentent la troisième sorte de phénomènes ultimes. Là encore, il existe plusieurs sortes de phénomènes matériels[6], chacune ayant ses caractéristiques spécifiques. On compte quatre phénomènes matériels de base, encore appelés Éléments Primordiaux (*mahā-bhūta-rūpas*).

Ce sont :

- L’élément terre, ou la solidité (connaissable par la dureté ou l’élasticité)
- L’élément eau, ou la cohésion,
- L’élément feu, ou la température (connaissable par le chaud ou le froid)
- L’élément vent, ou le mouvement (connaissable par la vibration ou le mouvement)

Ces « Éléments Primordiaux » sont les phénomènes matériels (les *rūpas*) basiques qui se manifestent avec tous les autres éléments que constituent les phénomènes matériels dérivés (les *upādā-rūpas*). Les phénomènes matériels ne se manifestent jamais seuls mais en groupes –ou ensembles. Il y a au moins huit sortes de phénomènes matériels qui se manifestent obligatoirement les uns avec les autres. Par exemple, chaque fois qu’un phénomène matériel de température se manifeste, la solidité, la cohésion, le mouvement et d’autres éléments matériels se manifestent également. Quant aux phénomènes matériels dérivés, ce sont par exemple les organes du sens visuel, du sens auditif, du sens olfactif, du sens gustatif et du

---

[6] Il existe en tout vingt-huit classes de phénomènes matériels (de *rūpas*).

sens somatosensoriel –ou corporel, et les objets de ces organes: le domaine visuel, le son, les odeurs, les saveurs...

Les différentes caractéristiques des phénomènes matériels (des *rūpas*) peuvent être connues par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel et le psychisme. Ces caractéristiques sont réelles puisqu'elles peuvent être connues par expérience. Nous utilisons des termes conventionnels, relatifs, comme « corps » ou « table ». Un corps et une table ont tous deux la caractéristique de la dureté, qui peut être connue directement par le toucher. De cette façon, nous pouvons constater que la caractéristique de la dureté est la même, peu importe qu'il s'agisse d'une table ou d'un corps. La dureté est un phénomène ultime (un *paramattha dhamma*). « Corps » et « table » quant à eux ne sont pas des phénomènes ultimes, mais de simples concepts. Nous croyons que le corps demeure permanent et le prenons pour « moi », mais ce que nous appelons un « corps » n'est rien d'autre que différents phénomènes matériels qui apparaissent et disparaissent. Ce terme de « corps » peut nous éloigner des réalités. Nous connaîtrons les réalités si nous apprenons à connaître par expérience les caractéristiques des phénomènes matériels quand ils se manifestent.

Consciences (*cittas*), activités psychiques (*cetasikas*) et phénomènes matériels (*rūpas*) n'apparaissent que lorsque les conditions sont réunies : ce sont des phénomènes conditionnés (des *sankhāra dhammas*[7]). Une conscience visuelle ne peut apparaître en l'absence de système visuel ou d'objets visuels. Un système visuel et des objets visuels sont des conditions nécessaires. Un son ne peut apparaître que si les conditions nécessaires sont réunies. Et une fois apparu, il disparaît. Tout ce qui apparaît en dépendance de conditions disparaît une fois que

---

[7] Les *saṅkhāra dhammas* sont des phénomènes conditionnés qui apparaissent en fonction les uns des autres. Le terme pāli « *saṅkhata* » est également utilisé. *Saṅkhata* signifie ce qui a été assemblé, formé par une combinaison de facteurs. Un *saṅkhata dhamma* est ce qui est apparu à cause de conditions.

les conditions elles-mêmes ont disparu. On peut pourtant objecter qu’un son possède une durée. Mais en réalité, ce que nous prenons pour un son long, qui dure, n’est qu’une suite de phénomènes matériels se remplaçant les uns les autres.

Le quatrième phénomène ultime (le quatrième *paramattha dhamma*) est le *nibbāna*. Le *nibbāna* est un phénomène ultime (un *paramattha dhamma*) parce qu’il est réel. Le *nibbāna* peut être connu par la porte du psychisme si l’on suit le Noble Chemin, c’est-à-dire si l’on progresse dans la compréhension profonde (*paññā*) qui voit les choses telles qu’elles sont. Le *nibbāna* est un phénomène psychique (un *nāma*). Mais le *nibbāna* est différent des consciences et des activités psychiques qui sont aussi des phénomènes ultimes, mais ces dernières apparaissent lorsque les conditions sont réunies pour ensuite disparaître. A contrario, le *nibbāna* est une réalité non conditionnée[8]: c’est pourquoi le *nibbāna* n’apparaît pas ni ne disparaît. Les consciences et les activités psychiques sont des phénomènes qui connaissent des objets. Le *nibbāna* est un phénomène psychique (un *nāma*) qui ne connaît aucun objet, mais le *nibbāna* lui-même est l’objet des consciences et des activités psychiques qui le connaissent. Le *nibbāna* n’a rien d’une personne, d’une entité-ego ou d’un « moi » (est *anatta*).

Pour résumer, les phénomènes ultimes (les *paramattha dhammas*) sont répartis en quatre classes :

- Les consciences (les *cittas*)
- Les activités psychiques (les *cetasikas*)
- Les phénomènes matériels (les *rūpas*)
- Le *nibbāna*

Quand nous étudions le *Dhamma*, il est essentiel de savoir à quelle classe de phénomène ultime appartient tel ou tel phénomène actuel. Car si nous ne le savons pas, nous pouvons être induits en erreur par les termes des conventions culturelles.

---

[8] En pāli : *asaṅkhata* : non conditionné, l’opposé de *saṅkhata*. Dans le Dhammasangani le *nibbāna* est dénommé *asaṅkhatā dhātu*, l’élément inconditionné. Parfois on utilise le terme *visaṅkhāra dhamma*, le *phénomène* qui n’est pas *saṅkhāra* (*vi* est une négation).

Nous devons par exemple savoir que ce que nous appelons un « corps » n'est en fait qu'un assemblage de différents phénomènes matériels qui sont des phénomènes ultimes (des *rūpa paramattha dhammas*) et que le corps ne comporte ni consciences ni activités psychiques. Nous devons aussi savoir que le *nibbāna* n'est ni une conscience ni une activité psychique, mais que c'est le quatrième phénomène ultime (le 4e *paramattha dhamma*). Le *nibbāna* est la cessation de tous les phénomènes conditionnés qui, eux, apparaissent et disparaissent. Pour l'*arahat*, le parfait, après la mort il n'y a plus de naissance, plus aucun phénomène psychique ni aucun phénomène matériel qui apparaît et disparaît.

- Tous les phénomènes conditionnés, à savoir les consciences, les activités psychiques et les phénomènes matériels sont fugaces (*anicca*).
- Tous les phénomènes conditionnés sont souffrance, insatisfaction (*dukkha*), car fugaces.
- Tous les phénomènes (les *dhammas*) sont dénués d'un « moi », d'une entité-ego (*anatta*), comme l'énonce la formule en pāli : « *sabbe dhamma anatta* » (Dhammapada, verset 279).

Ainsi, les phénomènes conditionnés, à la différence du *nibbāna*, sont fugaces (*anicca*) et souffrance (*dukkha*). Mais tous les phénomènes, c'est-à-dire les quatre phénomènes ultimes (les 4 *paramattha dhammas*), y compris le *nibbāna*, sont dénués de « moi », d'entité-ego (*anatta*).

Questions

1. Quelle est la différence entre un phénomène psychique (un *nāma*) et un phénomène matériel (un *rūpa*) ?
2. Quelle est la différence entre une conscience (un *citta*) et une activité psychique (un *cetasika*) ?
3. Les activités psychiques connaissent-elles un objet ?
4. Est-ce que plus d'une activité psychique apparaît avec une conscience ?

5. Le *nibbāna* peut-il connaître un objet ?
6. Le *nibbāna* est-il un « moi », une entité-ego ?

2 Les cinq khandhas

Les cinq groupes (agrégats) d'existence.

Le Bouddha a découvert la réalité de tous les phénomènes et la caractéristique de chacun d'entre eux par sa propre expérience. Par compassion, il a enseigné aux autres comment voir la réalité de différentes manières afin qu'ils aient une compréhension plus profonde des phénomènes en eux-mêmes et autour d'eux. Quand les réalités sont classées par phénomènes ultimes (par *paramattha dhammas*), elles sont classées ainsi :

- Les consciences (les *cittas*)
- Les activités psychiques (les *cetasikas*)
- Les phénomènes matériels (les *rūpas*)
- Le *nibbāna*

Les consciences, les activités psychiques et les phénomènes matériels sont des phénomènes conditionnés (des *saṅkhāra dhammas*). Ils apparaissent et disparaissent à cause de conditions; ils sont fugaces. Le *nibbāna* en tant que phénomène ultime est une réalité inconditionnée (un *asaṅkhata dhamma*) ; il n'apparaît pas et ne disparaît pas. Les quatre phénomènes ultimes sont dénués de « moi », d'entité-ego (*anattā*).

Les consciences, les activités psychiques et les phénomènes matériels, c'est-à-dire tous les phénomènes conditionnés, peuvent être classés dans les cinq *khandhas*. *Khandha* signifie « groupe ou agrégat d'existence et d'attachement ». Ce qui est classé comme groupe d'existence se manifeste à cause de conditions et disparaît. Les cinq groupes d'existence ne sont pas différents des trois phénomènes ultimes (des trois *paramattha dhammas*) à savoir les consciences, les activités psychiques et les phénomènes matériels. Les réalités peuvent être classées de différentes manières et des noms différents leur sont donc attribués. Les cinq groupes d'existence sont :

- Le groupe d'existence des phénomènes matériels (des *rūpas*) (Le *rūpakkhandha*)
- Le groupe d'existence des ressentis (des *vedanās*) (Le *vedanākkhandha*)

- Le groupe d'existence des perceptions-reconnaissances (des *saññās*) (Le *saññākkhandha*)
- Le groupe d'existence des autres activités psychiques (50 *cetasikas*) (Le *saṅkhārakkhandha*).
- Le groupe d'existence des consciences (des *cittas*) (89 ou 121)[1] (Le *viññāṇakkhandha*)

En ce qui concerne les cinquante-deux sortes d'activités psychiques (les 52 *cetasikas*) qui peuvent apparaître avec les consciences, celles-ci sont classées dans trois groupes d'existence : l'activité psychique des ressentis (des *vedanās*) est classifiée dans le groupe d'existence des ressentis (le *vedanākkhandha*) ; l'activité psychique des perceptions-reconnaissances (des *saññās*) est classée dans celui des perceptions-reconnaissances (le *saññākkhandha*) ; en ce qui concerne les cinquante autres activités psychiques, elles sont toutes classées dans un seul groupe d'existence, celui des activités psychiques (le *saṅkhārakkhandha*). Par exemple, y sont incluses l'intention (*cetanā*), l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*), l'ignorance (*moha*), la bienveillance sans réserve (*mettā*), la générosité désintéressée (*alobha*), la compréhension profonde (*paññā*). Toutes les souillures psychiques ainsi que toutes les qualités bénéfiques sont incluses dans ce groupe d'existence des 50 activités psychiques et elles sont fugaces et dénuées de « moi », de substance propre. *Saṅkhārakkhandha* est parfois traduit par groupe des « activités » ou « formations » mentales[2].

En ce qui concerne les consciences (les *cittas*), elles sont toutes classées dans un groupe d'existence (un *khandha*) : le *viññāṇakkhandha*. Les termes pālis *viññāṇa, mano* et *citta* désignent la même réalité : ce qui a la fonction de connaître un objet. Quand une conscience est classée dans un groupe

---

[1] Voir le chapitre 1.

[2] Le terme *saṅkhāra* a différentes significations selon les différents contextes. *Saṅkhāra dhamma* comprend tous les phénomènes conditionnés. Le *saṅkhārakkhandha* comprend cinquante activités psychiques (50 *cetasikas*).

d’existence, on utilise le terme *viññāṇa*. Ainsi, un groupe d’existence comprend tous les phénomènes matériels (le *rūpakkhandha*) et les quatre autres incluent tous les phénomènes psychiques (les 4 *nāmakkhandhas*). Pour résumer, trois des groupes d’existence de phénomènes psychiques comprennent les activités psychiques (les *cetasikas*) et le quatrième comprend les consciences (les *cittas*).

Tout phénomène d’un groupe d’existence (d’un *khandha*) ne dure pas car, aussitôt apparu, il disparaît. Bien que les groupes d’existence apparaissent et disparaissent, ils sont réels ; nous pouvons les connaître par expérience quand ils se manifestent. Le *nibbāna*, le phénomène (le *dhamma*) inconditionné qui n’apparaît pas et ne disparaît pas n’est pas un groupe d’existence.

Le Visuddhimagga (XX, 96) explique ainsi l’apparition et la disparition des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) :

Il n’y a pas de réserve où seraient stockés les phénomènes psychiques ou les phénomènes matériels (qui existeraient) avant leur apparition. Quand ils apparaissent, ils ne proviennent d’aucune réserve ; et quand ils disparaissent, ils ne vont dans quelque direction que ce soit. Il n’existe nulle part un lieu de dépôt pour entasser, engranger ou amasser ce qui a cessé. Mais, tout comme il n’y a pas de réserve en amont de l’apparition du son qui apparaît quand on joue du luth, et qu’il ne provient de quelque réserve que ce soit quand il apparaît, et qu’il ne va dans aucune direction quand il cesse, qu’il ne perdure pas non plus dans une sorte d’entrepôt lorsqu’il a cessé (Textes Courts Thématiques IV, 197), mais au contraire, n’ayant pas existé auparavant, il est porté à l’existence par le luth, le manche du luth et l’effort approprié du musicien, et qu’après avoir existé, il disparaît, de même tous les phénomènes matériels et psychiques, n’ayant pas existé auparavant, sont portés à l’existence et, ayant existé, disparaissent.

Les groupes d’existence (les *khandhas*) sont des réalités qui peuvent être connues par expérience. C’est bien ce qu’il se passe pour le groupe d’existence des phénomènes matériels (le *rūpakkhandha*) lorsque, par exemple, nous sentons de la dureté. Ce phénomène ne dure pas ; il se manifeste et cesse. Tout phénomène du groupe d’existence des phénomènes matériels est

fugace. Et sont inclus dans ce groupe d’existence non seulement les phénomènes matériels du corps, mais aussi les autres phénomènes matériels. Par exemple, un son est un phénomène matériel : il fait donc partie du groupe d’existence des phénomènes matériels ; il se manifeste et cesse, il est fugace.

Le groupe d’existence des ressentis (le *vedanākkhandha*) est réel ; nous pouvons connaître les ressentis par expérience. Le groupe d’existence des ressentis comprend plusieurs sortes qui peuvent être classifiées de différentes manières. Parfois les ressentis sont classés par trois :

- Les ressentis agréables
- Les ressentis désagréables
- Les ressentis ni-agréables-ni-désagréables

Parfois, ils sont classifiés par cinq. En plus des ressentis agréables, désagréables et ni-agréables-ni-désagréables il y a :

- Les sensations corporelles agréables
- Les sensations corporelles douloureuses

Une sensation corporelle a pour condition le sens corporel (somatosensoriel), un phénomène matériel (un *rūpa*) ayant la fonction de recevoir les contacts des stimuli matériels ; si une sensation elle-même est un phénomène psychique (un *nāma*), elle a cependant pour condition un phénomène matériel, à savoir le sens corporel (le système somatosensoriel). Lorsqu’un objet entre en contact avec le système somatosensoriel, la sensation corporelle est soit désagréable soit agréable ; il n’y a pas de sensation corporelle qui soit ni-agréable-ni-désagréable. Quand une sensation corporelle est désagréable c’est un résultat d’acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*), et quand elle est agréable c’est un résultat d’acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*).

Puisque des sensations corporelles et des ressentis apparaissent et disparaissent en grand nombre, il est difficile de les distinguer les uns des autres. Par exemple, nous sommes enclins à confondre une sensation corporelle agréable, qui est un résultat karmique, avec un ressenti agréable qui peut se manifester peu de temps après avec de l’attachement envers cette sensation corporelle agréable. Ou bien nous pouvons

confondre une sensation corporelle douloureuse avec le ressenti désagréable accompagné de colère (de *dosa*) qui la remplace. Quand il y a une douleur corporelle, la sensation corporelle douloureuse est un résultat karmique qui accompagne la conscience de résultat karmique (le *vipākacitta*) qui connaît l'objet déplaisant entré en contact avec le système somatosensoriel[3]. Un ressenti désagréable peut apparaître ensuite ; celui-ci n'est pas un résultat karmique, mais il accompagne une conscience néfaste (un *akusala citta*) de colère et celle-ci est donc néfaste. Une conscience néfaste accompagnée de colère se manifeste à cause de notre accumulation de colères-aversions. Bien qu'une sensation corporelle et un ressenti soient tous deux des phénomènes psychiques, ils sont entièrement différents, résultant de causes et de conditions différentes. Quand il n'y a plus de conditions pour que de la colère accumulée se manifeste, il peut encore se produire des sensations corporelles douloureuses, mais plus de ressentis désagréables. L'*arahat*, le parfait qui a éradiqué toutes les souillures psychiques, peut encore avoir des résultats d'actes intentionnels néfastes (des *akusala vipākas*) tant que sa vie n'est pas encore terminée, mais il n'a aucune colère.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (I, Sagāthā-vagga, les Māra-suttas, chapitre II, paragraphe 3, L'Écharde) :

Ainsi ai-je entendu : le Pleinement Illuminé séjournait autrefois à Rājagaha, dans le Maddakucchi, au Parc des Daims. À un moment, son pied a été blessé par une écharde. Certes, le Pleinement Illuminé connut les douleurs qu'il souffrait dans le corps, fortes et vives, aiguës, pénibles et importunes. Il les a vraiment supportées, pleinement attentif et déterminé, pas accablé…

---

[3] Les connaissances par les sens telles que voir, entendre, sentir, goûter, toucher, sont des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*), des résultats d'actes intentionnels (de *kammas*). Quand ces consciences (ces *cittas*) connaissent un objet agréable, c'est un *kusala vipāka*, un résultat d'acte intentionnel bénéfique (de *kusala kamma*), et quand elles connaissent un objet désagréable, c'est un *akusala vipāka*, un résultat d'acte intentionnel néfaste (d'*akusala kamma*).

Les ressentis sont sextuples lorsqu’ils sont classés en fonction des contacts aux six portes : il y a un ressenti qui apparaît à cause de ce qui est capté respectivement par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel et le psychisme. Tous ces ressentis sont différents ; ils apparaissent en raison de conditions différentes. Un ressenti apparaît et disparaît avec la conscience (le *citta*) qu’il accompagne et donc, à chaque instant, il y a un ressenti différent.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Salāyatana-vagga, Part II, Les Ressentis, paragraphe 8, La Maladie II) que le Bouddha a dit aux moines :

... Moines, un moine doit rencontrer sa fin avec sérénité et tranquillité. C’est notre instruction pour vous.

Or, moines, comme ce moine demeure concentré, posé, sérieux, ardent, exigeant, apparaît en lui un ressenti agréable, et il comprend ainsi :

« Il est né en moi ce ressenti agréable. Et c’est à cause de quelque chose, et non sans raison. C’est dû à ce contact. Or, ce contact est fugace, composé, né de quelque chose. En raison de ce contact fugace qui a ainsi surgi, ce ressenti agréable est apparu : comment alors peut-il être permanent ? » Ainsi demeure-t-il en contemplant la fugacité dans le contact et dans le ressenti agréable, contemplant leur fugacité, leur décroissance, leur cessation, le fait d’y renoncer. Ainsi, alors qu’il demeure en contemplant la fugacité… la tendance latente pour la soif des contacts et des ressentis agréables est abandonnée en lui. Et donc aussi en ce qui concerne les contacts et les ressentis douloureux… les contacts et les ressentis neutres...

Il existe d’autres manières de classifier les ressentis. L’avantage d’en connaître plusieurs est que cela nous aidera à comprendre qu’un ressenti n’est qu’un phénomène psychique qui se manifeste à cause de conditions. Mais nous sommes enclins à nous attacher au ressenti qui a disparu, au lieu d’être attentif à la réalité du moment présent tel qu’elle apparaît par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel ou par le psychisme. Dans le passage du Visuddhimagga qui est cité ci-dessus (XX, 96) les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels sont comparés au son d’un luth qui ne provient d’aucune « réserve » quand il apparaît, ni ne va dans aucune direction quand il cesse, pas plus qu’il ne perdure dans

une sorte d’entrepôt lorsqu’il a cessé. Cependant, nous nous attachons tellement aux ressentis que nous ne nous rendons pas compte qu’un ressenti qui s’est évanoui n’existe plus, qu’il a cessé complètement. Toute manifestation du groupe d’existence des ressentis (du *vedanākkhandha*) est fugace.

Le groupe d’existence des perceptions-reconnaissances (Le *saññākkhandha*) est réel ; il peut être connu par expérience chaque fois que nous nous souvenons de quelque chose. Une perception-reconnaissance (un *saññā*) accompagne chaque instant de conscience (de *citta*). Chaque conscience qui apparaît connaît un objet et la perception-reconnaissance qui apparaît avec une conscience se souvient et « marque » cet objet de sorte que celui-ci pourra être reconnu. Même quand il y a un moment où l’on ne reconnaît pas quelque chose, une conscience connaît encore un objet et la perception-reconnaissance qui apparaît avec cette conscience « marque » cet objet. Chaque perception-reconnaissance apparaît et disparaît avec chaque conscience ; chaque perception-reconnaissance est fugace. Tant que nous ne voyons pas chaque perception-reconnaissance telle qu’elle est réellement, à savoir seulement un phénomène psychique qui disparaît aussitôt qu’il est apparu, nous prendrons une perception-reconnaissance pour « moi ».

Le groupe d’existence des (50) activités psychiques (des 50 *cetasikas*) (Le *saṅkhārakkhandha*), qui ne comprend pas les ressentis (les *vedanās*) ni les perceptions-reconnaissances (les *saññās*), est réel ; il peut être connu par expérience. Lorsque des activités psychiques élevées (des *sobhana cetasikas*) apparaissent, telles que la générosité désintéressée et la compassion, ou lorsque des activités psychiques néfastes apparaissent, telles que la colère ou l’avarice, nous pouvons connaître par expérience le groupe d’existence des activités psychiques. Tous ces phénomènes et disparaissent ; les activités psychiques constituant ce groupe d’existence sont fugaces.

Le groupe d’existence des consciences (des *cittas*) (Le *viññāṇakkhandha*) est réel ; nous pouvons le connaître par expérience quand on voit, entend, sent, goûte, connaît un objet par le système somatosensoriel ou quand on pense. Les

consciences (les *cittas*) constitutives de ce groupe d’existence apparaissent et disparaissent ; elles sont fugaces.

Tous les phénomènes conditionnés (les *dhammas saṅkhāras*), c’est-à-dire les cinq groupes d’existence (les cinq *khandhas*), sont fugaces.

Parfois, les *khandhas* sont appelés « groupes d’attachement » (*upādānakkhandhā*). Ceux qui ne sont pas des *arahats* s’attachent encore aux groupes d’existence. Nous prenons le corps pour « moi » : c’est ainsi que nous nous attachons au groupe d’existence des phénomènes matériels (au *rūpakkhandha*). Nous prenons le psychisme pour « moi » : c’est ainsi que nous nous attachons au groupe d’existence des ressentis, à celui des perceptions-reconnaissances, à celui des activités psychiques et à celui des consciences. Si nous nous attachons aux groupes d’existence et ne les voyons pas tels qu’ils sont, nous éprouverons de la souffrance. Tant que les groupes d’existence sont toujours des objets d’attachement pour nous, nous sommes comme des gens affligés par la maladie.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (III, Khandha-vagga, 51[e], paragraphe 1, Nakulapitar) que le père de famille Nakulapitar, un vieil homme malade, vint voir le Bouddha au Repaire du Crocodile dans le Parc des Daims. Le Bouddha lui a dit qu’il devait pratiquer ceci :

« Bien que mon corps soit malade, mon esprit ne le sera pas. »

Plus tard, Sāriputta lui a donné une explication supplémentaire aux paroles du Bouddha :

Ainsi, père de famille, les gens nombreux non instruits... qui ne sont pas qualifiés dans la doctrine noble, non formés à la doctrine noble, ceux-ci considèrent le corps comme « moi », ils considèrent qu’un « moi » a un corps, le corps comme étant en « moi », et « moi » comme étant dans le corps. « Je suis le corps », disent-ils, « le corps est à moi », et sont possédés par cette idée ; et ainsi, possédés par cette idée, quand le corps change et se dégrade en raison de sa nature fragile et changeante, alors le chagrin et la peine, le malheur, les lamentations et le désespoir apparaissent en eux. Ils considèrent un ressenti comme « moi »... Ils considèrent une perception-reconnaissance comme « moi »... Ils considèrent le groupe d’existence des activités psychiques comme « moi »... Ils considèrent les

consciences comme « moi »... C’est ainsi, père de famille, que le corps est malade et que l’esprit lui aussi est malade.

Et comment le corps est-il malade, alors que l’esprit ne l’est pas?

Ainsi, père de famille, le disciple noble bien instruit... ne considère pas le corps comme « moi », ne considère pas « moi » comme ayant un corps, ni le corps comme étant en « moi », ni « moi » comme étant dans le corps. Il ne dit pas « je suis un corps », il ne dit pas « ce corps est le mien » ni n’est possédé par cette idée. Comme il n’est pas ainsi possédé, quand le corps s’altère et se dégrade en raison de la nature fragile et changeante du corps, alors le chagrin et la peine, le malheur, les lamentations et le désespoir n’apparaissent pas en lui. Il ne regarde pas les ressentis comme « moi »... Il ne considère pas les perceptions-reconnaissances comme « moi »... Il ne considère pas le groupe d’existence des activités psychiques comme « moi »... Il ne considère pas les consciences comme « moi »... Ainsi, père de famille, le corps tombe malade, mais pas l’esprit.

Tant que nous nous attachons aux groupes d’existence (aux *khandhas*), nous sommes comme des gens malades, mais nous pouvons guérir de notre maladie si nous voyons les groupes d’existence tels qu’ils sont. Les groupes d’existence sont fugaces et ils sont donc insatisfaisants (*dukkha*). Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (III, Khandhavagga, dernière 50e, paragraphe 104, La Souffrance) que le Bouddha a enseigné les Quatre Nobles Vérités aux moines : la vérité sur la souffrance, la vérité sur l’apparition de la souffrance, la vérité sur la cessation de la souffrance, la vérité sur le Chemin menant à la cessation de la souffrance. Il a dit ceci :

Moines, je vous enseignerai ce qu’est la souffrance (*dukkha*)[4], les causes de l’apparition de la souffrance, la cessation de la souffrance, le Chemin menant à la cessation de la souffrance. Écoutez ceci :

Et qu’est-ce que la souffrance, moines ? C’est ce que l’on appelle les cinq groupes d’attachement.

Que sont ces cinq groupes d’attachement ? Le groupe d’attachement des phénomènes matériels (le *rūpakkhandha*), le groupe d’attachement des ressentis (le *vedanākkhandha*), le groupe

[4] Dans la traduction anglaise, le terme « *dukkha* » est parfois traduit par « suffering », parfois par « ill » (maladie). Ici le texte anglais utilise le mot « suffering » (« souffrance » NDT).

d'attachement des perceptions-reconnaissances (le *saññākkhandha*), le groupe d'attachement des activités psychiques (le *saṅkhārakkhandha*), le groupe d'attachement des consciences (le *viññāṇakkhandha*). Ceci, moines, s'appelle la souffrance (*dukkha*).

Et qu'est-ce, moines, que la cause de l'apparition de la souffrance ? C'est cette soif intense... qui conduit à la naissance... une soif intense pour les ressentis, pour renaître ou pour ne pas renaître... Ceci, moines, s'appelle l'apparition de la souffrance (de *dukkha*).

Et qu'est-ce, moines, que la cessation de la souffrance ? C'est la fin totale du désir, l'abandon, le détachement, la libération, la délivrance de l'attachement à cette soif intense...

Ceci, moines, s'appelle la cessation de la souffrance.

Et quel est le moyen, moines, pour mettre fin à la souffrance ?

C'est le Noble Chemin Octuple... Ceci, moines, est le Chemin vers la cessation de la souffrance.

Tant que nous nous attachons aux groupes d'existence (aux *khandhas*), ils apparaîtront à la naissance et cela signifie la souffrance. Si nous perfectionnons le Chemin Octuple et la compréhension juste des réalités, nous apprendrons à découvrir ce que sont réellement les groupes d'existence. Et, par là, nous sommes sur le Chemin menant à la cessation de la souffrance, ce qui signifie qu'il n'y aura plus jamais de naissance, de vieillesse, de maladie ni de mort. Ceux qui ont réalisé la dernière étape de réalisation de l'illumination, l'étape de l'*arahat*, seront, quand la durée de leur vie sera terminée, libérés des groupes d'existence.

Questions

1. Quels phénomènes ultimes (quels *paramattha dhammas*) sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) ?
2. Quels phénomènes ultimes sont des phénomènes conditionnés (des *saṅkhāras dhammas*) ?
3. Quel phénomène ultime est une réalité inconditionnée ?
4. Quels phénomènes conditionnés sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) ?

5. Toutes les activités psychiques (tous les *cetasikas*) font-elles partie du groupe d'existence des activités psychiques (du *saṅkhārakkhandha*) ?
6. Les ressentis (les *vedanā cetasikas*) constituent-ils un groupe d'existence (un *khandha*) ?
7. Les perceptions-reconnaissances (les *saññā cetasikas*) constituent-elles un groupe d'existence ?
8. Une sensation corporelle douloureuse est-elle un résultat karmique (un *vipāka*) ?
9. Un ressenti désagréable est-il un résultat karmique ?
10. Quels groupes d'existence sont composés des phénomènes psychiques (des *nāmas*) ?
11. Une conscience visuelle est-elle un groupe d'existence ?
12. Le concept d'« être humain » est-il un groupe d'existence ?
13. Un son est-il un groupe d'existence ?
14. Quels phénomènes ultimes forment un groupe d'existence ?

3 Les différents aspects des cittas

Les différents aspects des consciences

Le Bouddha a parlé de tout ce qui est réel. Ce qu'il a enseigné peut être confirmé par notre expérience personnelle. Cependant, nous ne connaissons pas vraiment les réalités les plus ordinaires de la vie quotidienne : les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels qui apparaissent par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel et le psychisme. Il semble que nous nous intéressions principalement au passé et au futur. Cependant, nous découvririons ce qu'est vraiment la vie si nous en apprenons plus sur les réalités du moment présent en y portant attention au moment de leur apparition.

Le Bouddha a expliqué que les consciences (les *cittas*) sont une réalité. On peut douter que les consciences soient réelles. Comment prouver qu'il existe des consciences ? Se pourrait-il qu'il n'y ait que des phénomènes matériels et pas de phénomènes psychiques ? Il y a beaucoup de choses dans notre vie que nous tenons pour acquises comme nos maisons, nos repas, nos vêtements ou les appareils que nous utilisons tous les jours. Ces choses n'apparaissent pas par elles-mêmes. Elles ont été matérialisées par des consciences à partir de réflexions. Les consciences sont des phénomènes psychiques ; elles connaissent une chose. Une conscience n'est pas un phénomène matériel qui, lui, ne connaît rien. Nous n'écoutons pas de la musique qui a été écrite par un compositeur. Ce sont des consciences qui ont eu l'idée de la musique ; ce sont des consciences qui ont guidé le mouvement de la main du compositeur pour écrire les notes. Sa main n'aurait pas pu bouger sans ces consciences.

Les consciences (les *cittas*) peuvent être la cause de nombreux effets différents. Nous lisons dans l'Atthasālinī (le commentaire du Dhammasangaṇi, le premier livre de l'Abhidhamma) Livre I, Partie II, Analyse de Termes, 64 :

Comment les consciences sont-elles capables de produire une telle variété ou une telle diversité d'effets concrets ? Il n'y a pas au monde d'art plus varié que celui de la peinture. En peinture, le chef-d'œuvre d'un peintre est plus artistique que le reste de ses peintures. Une

conception artistique se présente aux peintres de chefs-d’œuvre qui leur indique que telle ou telle image doit être dessinée de telle ou telle manière. Grâce à cette conception, des processus psychiques (des processus artistiques) réalisent des choses comme esquisser les contours, appliquer la peinture, retoucher et embellir... De la même façon, toutes les sortes d’art dans le monde, spécifiques ou génériques, sont réalisées à partir du psychisme. C’est en raison de sa capacité à produire ainsi une telle variété ou diversité d’effets concrets que le psychisme, qui réalise toutes ces œuvres d’art, est en lui-même artistique comme les arts eux-mêmes. Et même, il est encore plus artistique que l’art lui-même, car ce dernier ne peut pas lui-même exécuter parfaitement chaque conception. Pour cette raison, le Béni du Ciel a dit :

« Moines, avez-vous déjà vu un chef-d’œuvre de peinture ? »

« Oui, Seigneur.

« Moines, ce chef-d’œuvre artistique est conçu par le psychisme. En effet, moines, le psychisme est encore plus artistique que ce chef-d’œuvre. » (Textes Courts Thématiques, III, 151).

Nous lisons ensuite que les nombreuses choses différentes accomplies par les consciences, tant de bonnes actions telles que des actes de générosité désintéressée, que de mauvaises actions telles que la cruauté et la tromperie sont accomplies par des consciences et ces actions produisent des résultats karmiques différents. Il n’y a pas qu’un seul type de consciences, il en existe de nombreux.

Les personnes réagissent différemment les unes des autres à ce qu’elles vivent et c’est pourquoi différentes sortes de consciences se manifestent. Ce qu’une personne aime, une autre ne l’aimera pas forcément. Nous pouvons également remarquer à quel point les personnes sont différentes quand elles fabriquent ou produisent quelque chose. Même quand deux personnes envisagent de faire la même chose, le résultat est tout à fait différent. Par exemple, lorsque deux personnes représentent le même arbre sur un tableau, les peintures ne sont pas du tout les mêmes. Les gens ont des talents et des capacités différents ; certaines personnes n’ont aucune difficulté dans leurs études, tandis que d’autres sont incapables d’étudier. Les consciences sont hors de contrôle ; elles ont chacune leurs propres conditions, ou causes, d’apparition.

Pourquoi les gens sont-ils si différents les uns des autres ? La raison en est qu'ils accumulent des tendances différentes. Lorsqu'un enfant a appris dès son tout jeune âge à être généreux, il accumule de la générosité. Les personnes colériques accumulent très souvent beaucoup de colère. Nous avons tous accumulé des tendances, des appétences et des compétences différentes.

Chaque conscience qui apparaît disparaît complètement et est remplacée par une autre conscience. Comment alors peut-il y avoir accumulation de tendances bénéfiques et de tendances néfastes ? C'est tout simplement parce que chaque conscience qui disparaît est remplacée par une autre. Notre vie est une série ininterrompue de consciences bénéfiques et de consciences néfastes qui chacune conditionne la suivante et celle-ci à nouveau la suivante, et c'est ainsi que le passé peut conditionner le présent. C'est un fait que nos consciences bénéfiques et nos consciences néfastes apparues dans le passé conditionnent nos tendances d'aujourd'hui. Et c'est ainsi que les tendances bénéfiques et les tendances néfastes s'accumulent.

Nous avons tous accumulé de nombreuses tendances et souillures psychiques (*kilesas*). Les souillures psychiques sont, par exemple, l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*) et l'ignorance (*moha*). Il existe différents degrés de souillures psychiques : les tendances latentes, les souillures moyennes et les souillures grossières. Les souillures psychiques latentes n'apparaissent pas avec les consciences (les *cittas*), car ce sont des tendances cachées qui s'accumulent et qui sommeillent. Pendant le temps où nous dormons et ne rêvons pas, il n'y a pas de consciences néfastes (d'*akusala cittas*) mais il y a des tendances latentes néfastes. Quand nous nous réveillons, ces consciences néfastes se réveillent. Comment pourraient-elles apparaître s'il n'y avait pas d'accumulation de tendances latentes néfastes ? Même quand une conscience n'est pas néfaste, des tendances latentes néfastes existent tant qu'elles n'auront pas été éradiquées par la compréhension profonde (*paññā*). Une souillure psychique moyenne est différente d'une souillure psychique latente puisqu'elle apparaît avec une conscience. Une souillure psychique moyenne se manifeste avec une conscience néfaste

enracinée dans l'avidité ou dans la colère et dans l'ignorance. Une souillure psychique moyenne est, par exemple, l'attachement à ce que l'on voit, entend ou connaît par le système nerveux somatosensoriel, ou la colère envers les objets que l'on connaît. Une souillure psychique moyenne ne cause pas d'acte intentionnel néfaste, à la différence d'une souillure psychique grossière qui génère des actes intentionnels néfastes (des *akusala kammas*) par le corps, la parole et la pensée, comme le meurtre, la médisance ou l'intention de s'emparer des biens d'autrui. Un *kamma* est en réalité une volition, une intention ; c'est l'intention qui détermine si l'action est bénéfique ou néfaste. Une volition, un acte intentionnel (un *kamma*) est un phénomène psychique et c'est pourquoi elle peut s'accumuler à d'autres. Les gens accumulent différentes souillures psychiques (*kilesas*) et différents actes intentionnels (*kammas*).

Les accumulations d'actes intentionnels différents conditionnent des résultats karmiques différents dans la vie. C'est la loi de l'acte intentionnel et du résultat karmique (du *kamma* et du *vipāka*). Nous voyons que les gens naissent dans des circonstances différentes. Certaines personnes bénéficient d'un cadre de vie plaisant et font de nombreuses expériences agréables dans leur existence. D'autres peuvent vivre souvent des expériences douloureuses comme d'être pauvres ou de tomber malade. Quand on entend parler d'enfants qui souffrent de malnutrition, on se demande pourquoi ils doivent souffrir alors que d'autres enfants reçoivent tout ce dont ils ont besoin. Le Bouddha a enseigné que chacun reçoit les résultats de ses propres actes intentionnels. Un acte intentionnel passé peut entraîner son résultat plus tard du fait de l'accumulation des actes intentionnels néfastes (des *akusala kammas*) et des actes intentionnels bénéfiques (des *kusala kammas*). Quand les conditions sont favorables, alors un résultat karmique peut se réaliser sous une forme dénommée en pāli *vipāka*. Lorsque le terme *vipāka* est utilisé, les gens peuvent penser que les conséquences de leurs actes intentionnels s'appliqueront aux autres, mais un « résultat » au sens de *vipāka* possède une signification différente. Une conscience de résultat karmique, un *vipāka,* est une conscience qui connaît un objet déplaisant ou un

objet plaisant, et elle est le résultat d'un acte intentionnel que nous avons accompli nous-mêmes. Nous avons l'habitude de penser à un « moi » qui vit des choses désagréables et plaisantes. Cependant, il n'existe pas de « moi » ; il n'existe que des consciences qui connaissent des objets différents. Certaines consciences sont des causes ; elles peuvent donner naissance à des actes intentionnels bénéfiques ou néfastes, qui vont induire des résultats karmiques (*vipākas*). Et, donc, d'autres consciences (*cittas*) sont des résultats karmiques (des *vipākas*). Quand on voit quelque chose de déplaisant, ce n'est pas « moi » qui vois, mais une conscience visuelle, qui est le résultat d'un acte intentionnel néfaste (d'un *akusala kamma*), que nous avons effectué soit dans cette vie, soit dans une vie antérieure. Ce genre de conscience est un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*). Quand on voit quelque chose de plaisant, cette conscience est le résultat d'un acte intentionnel bénéfique (d'un *kusala kamma*) que nous avons accompli. Chaque fois que nous rencontrons un objet déplaisant par l'un des cinq sens, c'est un résultat d'acte intentionnel néfaste. Inversement, chaque fois que nous connaissons un objet plaisant par l'un des cinq sens, c'est un résultat d'acte intentionnel bénéfique.

Si l'on est frappé physiquement par un autre, la douleur que l'on ressent n'est pas le résultat d'un acte intentionnel accompli par l'autre personne. La personne frappée reçoit le résultat d'un acte intentionnel néfaste qu'elle a accompli elle-même ; il s'agit d'un résultat karmique impactant le système nerveux somatosensoriel. L'acte de l'autre personne n'est que la cause immédiate de sa douleur. En ce qui concerne l'auteur de cette mauvaise action, c'est sa conscience néfaste qui en est la cause. Tôt ou tard, il recevra le résultat de sa propre mauvaise action. Quand nous comprenons mieux ce qu'est un acte intentionnel (un *kamma*) et ce qu'est un résultat karmique (un *vipāka*) nous comprenons plus clairement de nombreux événements de notre vie.

L'Atthasālinī (Livre I, Analyse des Termes, Partie II, 65) explique que les actes intentionnels de gens différents produisent des résultats différents lors de la naissance et tout au

long de la vie. Même les traits corporels sont des résultats d’actes intentionnels (de *kamma*s). Nous lisons :

... En fonction des différences dans les actes intentionnels apparaissent les différences dans le destin des êtres sans jambes, avec deux jambes, quatre jambes, de nombreuses jambes, végétaux, immatériels, conscients, inconscients, ni conscients ni inconscients. Selon les différences dans les actes intentionnels apparaissent des différences dans la naissance des êtres, supérieurs ou inférieurs, vils ou estimables, heureux ou malheureux. Selon les différences dans les actes intentionnels apparaissent des différences dans les particularités individuelles entre les êtres, comme d’être beaux ou laids, de haute naissance ou de basse naissance, bien constitués ou malformés. En fonction des différences dans les actes intentionnels apparaissent des différences dans le cours des existences des êtres comme le gain et la perte, la renommée et la disgrâce, le blâme et la louange, le bonheur et la misère.

Plus loin, nous lisons (Sutta Nipāta, 654) :

Par les actes intentionnels le monde se meut, par les actes intentionnels les hommes vivent, et par les actes intentionnels tous les êtres sont liés comme l’est par sa goupille la roue au chariot.

Le Bouddha a enseigné que tout se manifeste à cause de conditions ; ce n’est pas par hasard si les gens ont tant de différences dans leurs traits corporels et leur caractère, et qu’ils vivent dans des environnements si différents. Même la différence entre les particularités corporelles des animaux est due à des actes intentionnels (des *kammas*). Les animaux, eux aussi, ont des consciences (des *cittas*) ; ils peuvent mal se comporter ou bien se comporter. Donc, ils accumulent des actes intentionnels différents qui produisent des résultats différents. Si l’on comprend que chaque acte intentionnel cause son propre résultat, on saura qu’il n’y a aucune raison de tirer quelque fierté d’être né dans une famille riche ou de recevoir des éloges, des honneurs ou d’autres choses plaisantes. Lorsque nous devons souffrir, nous comprenons que la souffrance est due à nos propres actes intentionnels. Ainsi nous serons moins enclins à blâmer les autres pour notre malheur ou à être jaloux quand les autres bénéficient de choses plaisantes. Quand on comprend la réalité, on sait que ce n’est pas soi-même qui reçoit quelque chose de plaisant ou qui doit souffrir ; ce n’est qu’un résultat

karmique, une conscience qui se manifeste à cause de conditions et qui disparaît immédiatement.

Nous voyons que des personnes nées dans un même environnement se comportent toujours différemment. Par exemple, chez les personnes nées dans une famille riche, certaines sont avares tandis que d'autres ne le sont pas. Le fait que l'on naisse dans une famille riche est un résultat d'acte intentionnel (de *kamma*). L'avarice est conditionnée, causée karmiquement par des souillures psychiques accumulées. Il existe des conditions, des causes très diverses qui jouent leur rôle dans la vie de chacun. Les actes intentionnels (les *kammas*) nous font naître dans tel ou tel environnement et les tendances accumulées conditionnent notre caractère.

On peut avoir des doutes quant aux vies passées et futures, car on ne connaît que la vie présente. Cependant, dans la vie actuelle, nous remarquons que les personnes vivent différents résultats. Ces résultats ont nécessairement leur cause dans le passé. Le passé conditionne le présent et les actes intentionnels que nous accomplissons maintenant entraîneront leurs résultats karmiques dans le futur. En comprenant le présent, nous en apprendrons plus sur le passé et le futur.

Les vies passées, présentes et futures sont une série ininterrompue de consciences (de *cittas*). Chaque conscience qui apparaît disparaît immédiatement pour être remplacée par la suivante. Les consciences ne durent pas mais il n'y a pas de moment sans conscience. S'il y avait des moments sans conscience, le corps serait un cadavre. Même quand nous dormons profondément, il y a des consciences. De même que chaque conscience qui disparaît est remplacée immédiatement par une autre, de même la dernière conscience de la vie présente est remplacée par la première conscience de la vie suivante, la conscience de naissance. Par conséquent, les accumulations peuvent continuer d'une conscience à l'autre, d'une vie à l'autre. Ainsi, nous voyons que la vie se renouvelle encore et encore. Nous évoluons dans un cycle, le cycle de la naissance et de la mort.

Une conscience ne peut pas apparaître tant que la conscience précédente n'a pas disparu. Il ne peut y avoir qu'une conscience

à la fois, mais les consciences apparaissent et disparaissent si vite qu'on a l'impression qu'il peut y avoir plus d'une conscience à la fois. Nous avons tendance à penser que nous pouvons voir et entendre en même temps, mais en réalité chacune de ces consciences se manifeste à un moment différent. Nous pouvons vérifier par notre propre expérience que la vision est une conscience de type différent de celui de l'audition ; ces consciences se manifestent en raison de conditions différentes et connaissent des objets différents.

Une conscience est ce qui connaît quelque chose ; elle connaît un objet. Chaque conscience doit connaître un objet, il ne peut y avoir de conscience sans objet. Les consciences connaissent des objets différents par les six « portes », celles des yeux, des oreilles, du nez, de la langue, du système somatosensoriel et du psychisme. La vision est une conscience qui connaît ce qui apparaît par les yeux. Nous pouvons utiliser le terme « objet visuel » pour l'objet qui est vu mais il n'est pas nécessaire de le nommer « objet visuel ». Lorsqu'un objet visuel entre en contact avec l'organe de la vue, il existe alors des conditions pour voir. Voir est différent de penser à ce que nous voyons ; penser est un type de conscience qui connaît quelque chose par la porte du psychisme. Entendre est une conscience qui est différente de celle de voir ; elle a des conditions différentes et connaît un objet différent. Lorsqu'un son entre en contact avec l'organe auditif, il y a les conditions pour qu'apparaisse une conscience (un *citta*) qui connaît ce son. Il doit y avoir les bonnes conditions pour l'apparition de chaque conscience. Nous ne pouvons pas sentir par les oreilles ni goûter par les yeux. Une conscience qui sent connaît l'odeur par le nez. Une conscience qui goûte connaît les saveurs par la langue. Une conscience qui connaît un objet tangible interne ou externe le fait par le système somatosensoriel. Grâce à la porte du psychisme, les consciences sont capables de connaître toutes sortes d'objets. Il ne peut exister qu'une seule conscience (un seul *citta*) à la fois et une conscience ne peut connaître qu'un seul objet à la fois.

On peut comprendre en théorie qu'une conscience qui voit est différente d'une conscience qui entend, et qu'une conscience

est un phénomène différent d’un phénomène matériel qui, lui, ne connaît rien. Savoir cela peut nous sembler assez simple, mais le savoir théorique est différent de la connaissance de la vérité par sa propre expérience. Théorique, la connaissance n’est pas très profonde ; elle ne peut pas éliminer le concept du « moi ». C’est seulement en étant attentifs aux phénomènes tels qu’ils apparaissent par les six « portes » que nous connaîtrons la vérité par notre propre expérience. Ce type de compréhension peut éliminer le concept du « moi ».

Les objets que nous connaissons sont le monde dans lequel nous vivons. Au moment où vous voyez, le monde est un objet visuel. Le monde de l’objet visuel ne dure pas, il disparaît immédiatement. Quand nous entendons, le monde est un son, mais il disparaît lui aussi. Nous sommes captivés et subjugués par les objets que nous connaissons par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel et la porte du psychisme, mais aucun de ces objets ne dure. Ce qui est fugace ne doit pas être pris pour « moi », pour une entité-ego.

Dans les Énonciations Graduelles (Livre des Quatre, chapitre V, paragraphe 5, Rohitassa), nous lisons que Rohitassa, un *deva*, demande au Bouddha de l’aider à comprendre ce qu’est la fin du monde. Il dit au Bouddha :

« S’il vous plaît, Seigneur, est-il possible pour nous, en nous déplaçant, de savoir, de voir, de comprendre la fin du monde, là où il n’y a plus de naissance ni de vieillesse, plus de mort, plus de disparition (d’une existence) et d’apparition (dans une autre) ? »

« Vénérable, là où il n’y a plus de naissance ni de vieillissement, ni de mort, ni de disparition d’une existence et d’apparition dans une autre, je déclare que cette fin du monde n’est pas connue, vue ou réalisée en se déplaçant. »

« C’est merveilleux, Seigneur ! C’est merveilleux, Seigneur, comme c’est bien dit par le Pleinement Illuminé : Là où il n’y a plus de naissance... cette fin du monde ne peut pas être connue, vue ou réalisée en se déplaçant ! »

Autrefois, Seigneur, j’étais l’ermite appelé Rohitassa, le fils de Bhoja, un expert en pouvoirs psychiques, un « marcheur dans le ciel »... La longueur de ma foulée était la distance entre l’océan oriental et l’océan occidental. Seigneur, ainsi doté d’une telle vitesse et d’un tel pas, il m’est venu ce désir : j’atteindrai la fin du monde en

me déplaçant. Mais, Seigneur, sans parler du temps passé à manger et à boire, à manger, à goûter et à satisfaire les appels de la nature, sans parler des luttes pour bannir le sommeil et la fatigue, bien que ma durée de vie ait été de centaines d'années, même si j'ai voyagé des centaines d'années, je n'ai pourtant pas connu la fin du monde, et je suis mort avant cela. Merveilleux en effet, Seigneur ! C'est merveilleux, Seigneur, comme il a été dit par le Pleinement Illuminé : « Vénérable, là où il n'y a plus de naissance... que la fin du monde ne sera pas connue, vue ou réalisée en se déplaçant. »

« Mais Vénérable, je ne déclare pas qu'il est possible de mettre fin à la souffrance (à *dukkha*) sans réaliser la fin du monde. Non, Vénérable, dans ce corps même, long d'une brasse, avec ses perceptions et ses pensées, je proclame que là est le monde, l'origine du monde et la fin du monde, et la pratique menant à la fin du monde.

Ne pas parvenir à la fin du monde en se déplaçant.
Pourtant, il n'y a pas de libération de la souffrance pour l'homme
À moins qu'il ne parvienne à la fin du monde. Alors laissez un homme
Devenir un connaisseur du monde, sage, mettre fin au monde,
Qu'il soit celui qui mène la vie sainte[1].
Connaissant la fin du monde en devenant paisible
Il ne désire ni ce monde ni un autre. »

Le Bouddha a enseigné aux gens le « monde » et la manière de réaliser la fin du monde, c'est-à-dire la fin de la souffrance (de *dukkha*). Le moyen de réaliser cela est de connaître le monde, c'est-à-dire de connaître « ce corps même, long d'une brasse, avec ses perceptions et ses pensées », se connaître soi-même.

Questions

1. Les gens naissent dans des circonstances différentes. Certains naissent riches et d'autres pauvres. Quelle en est la cause ?
2. Les gens se comportent différemment : certains sont avares, d'autres généreux. Par quoi est-ce conditionné ?

---

[1] En pāli : brahmacariya.

3. Comme chaque conscience (*citta*) qui apparaît disparaît complètement, comment est-il possible aux souillures psychiques de s'accumuler ?

4 La caractéristique de lobha

La caractéristique de l’avidité

Les consciences (les *cittas*) sont de différentes sortes. Elles peuvent être classées comme consciences bénéfiques (*kusala cittas*), consciences néfastes (*akusala cittas*), résultats karmiques (*vipākacittas*) et ni causes karmiques ni résultats karmiques (*kiriyacittas*). Ces quatre sortes de consciences apparaissent dans notre quotidien, mais nous en savons si peu à leur sujet. La plupart du temps on ne sait pas si une conscience est bénéfique ou néfaste, un résultat karmique ou « ni cause ni résultat karmiques ». Si nous apprenons à classifier notre vie psychique, nous aurons plus de compréhension de nous-mêmes et des autres. Nous aurons plus de compassion et de bienveillance envers les autres, même lorsqu’ils se comportent de manière désagréable. Nous n’aimons pas les consciences néfastes des autres ; nous trouvons cela désagréable quand ils sont avares ou s’ils nous disent des mots durs. Cependant, est-ce que nous réalisons à quels moments nous avons nous-mêmes des consciences néfastes ? Lorsque nous n’aimons pas les mots durs des autres, nous avons nous-mêmes des consciences néfastes accompagnées de colère à ce moment-là. Au lieu de prêter attention aux consciences néfastes des autres, nous devons noter attentivement nos propres consciences néfastes. Si l’on n’a pas étudié l’Abhidhamma qui explique les réalités en détail, on ne peut pas savoir ce qui est néfaste. Les gens peuvent prendre ce qui est néfaste pour bénéfique et donc accumuler de la nocivité sans le savoir. Si nous en savons plus sur les différentes sortes de consciences nous pouvons voir par nous-mêmes lesquelles se présentent le plus souvent, des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques, et ainsi nous nous connaîtrons mieux.

Nous devrions donc être capables faire la différence entre ce qui est bénéfique (*kusala*) et ce qui est néfaste (*akusala*). L’Atthasālinī (Livre I, Partie I, chapitre I, 38) parle de la signification du mot *kusala*. Le mot *kusala* a de nombreuses significations ; cela peut signifier « sain », « irréprochable », « habile », « bénéfique, productif de résultats heureux ».

Quand nous pratiquons la générosité (le *dāna*), la bonne conduite morale (le *sīla*) et la culture psychique (*bhāvanā*) (dans cette traduction, le terme *bhāvanā* est rendu par « la culture psychique » par référence à « la culture physique ». NDT), toute conscience (tout *citta*) est bénéfique (*kusala*). Toutes sortes d'actes bénéfiques tels qu'apprécier les bonnes actions d'autrui, aider les autres, faire preuve d'amabilité, faire preuve de respect, observer les préceptes moraux, étudier et enseigner le *Dhamma*, pratiquer la concentration de tranquillité (le *samatha*) et la progression dans la « vision pénétrante » –la compréhension juste des réalités– (le *vipassanā*) sont incluses dans la générosité, la bonne conduite morale et la culture psychique. *Kusala* signifie « bénéfique, productif de résultats heureux » ; chaque acte intentionnel bénéfique générera un résultat heureux. L'Atthasālinī (Livre I, Partie I, chapitre I, 39) déclare à propos d'*akusala* :

« A-kusala signifie "non kusala". Tout comme le contraire de l'amitié est l'inimitié, ou l'opposé de l'avidité est le désintéressement, etc., donc "*akusala*" est l'opposé de "*kusala*" »...

Les actes intentionnels néfastes généreront des résultats malheureux. Personne ne souhaite vivre un résultat malheureux, mais beaucoup de gens ignorent la cause qui conduit à un résultat malheureux. Ils ne réalisent pas quand une conscience (un *citta*) est néfaste ni ne savent pas toujours quand ils accomplissent des actes intentionnels néfastes.

Lorsque nous étudions l'Abhidhamma, nous apprenons qu'il existe trois sortes de consciences néfastes (d'*akusala cittas*).

Ce sont :

- les consciences enracinées dans l'avidité (*lobha*) (les *lobha-mūla-cittas*)
- les consciences enracinées dans la colère (*dosa*) (les *dosa-mūla-cittas*)
- les consciences enracinées dans l'ignorance (*moha*) (les *moha-mūla-cittas*)

L'ignorance accompagne chaque conscience néfaste. Les consciences néfastes enracinées dans l'avidité ont en fait deux

racines : l'ignorance et l'avidité[1]. Elles sont nommées « consciences enracinées dans l'avidité » (*lobha-mūla-cittas*) parce qu'il n'y a pas que de l'ignorance qui apparaît avec chaque conscience néfaste de ce type, il y a aussi de l'avidité. Les consciences enracinées dans l'avidité sont donc nommées d'après leur racine, l'avidité. Les consciences néfastes enracinées dans la colère ont également deux racines : l'ignorance et la colère. Elles sont appelées consciences néfastes enracinées dans la colère d'après la racine de la colère. Les consciences néfastes enracinées dans l'ignorance n'ont qu'une seule racine, l'ignorance. Chacune de ces trois classes de consciences néfastes se décline elle-même en différentes sous-classes et ainsi nous voyons qu'il existe une grande diversité de consciences.

Tout d'abord, je vais traiter des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*). L'avidité est un phénomène ultime (un *paramattha dhamma*), c'est une activité psychique (un *cetasika*) qui apparaît avec une conscience ; c'est une réalité et donc elle peut être connue.

Lobha, c'est « s'attacher à » ou « coller à ». Le Visuddhimagga (XIV, 162) déclare :

... *lobha* a la particularité de saisir un objet, comme le fait la glue (lit. « singe-citron-vert »). Sa fonction est de coller, d'attacher, comme la viande mise dans une poêle chaude. Sa manifestation est de ne pas se décoller, comme le colorant du noir de lampe. Sa cause immédiate est de voir de la jouissance dans les choses qui mènent à la servitude. Gonflée par le courant de l'envie, elle devrait être considérée comme emportant (les êtres) avec elle vers des états de perdition, comme le fait une rivière au courant rapide vers le grand océan.

Le terme *lobha* est parfois traduit par « convoitise » ou « attachement » ; il peut être traduit par différents mots, car il existe de nombreux degrés à l'avidité. L'avidité peut être grossière, moyenne ou cachée (latente). La plupart des gens

---

[1] *Mūla* ou *hetu* sont les termes pāli pour « racine ». Il existe trois racines néfastes (3 *akusala hetus*) : l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*) et l'ignorance (*moha*). Les consciences néfastes (les *cittas akusala*) sont classées en fonction des racines qui les accompagnent.

peuvent observer, noter l'avidité quand elle est évidente, mais pas quand elle est d'un degré moindre. Par exemple, nous pouvons reconnaître l'avidité lorsque nous sommes enclins à trop manger d'un délicieux repas, ou lorsque nous sommes attachés aux boissons alcoolisées ou aux cigarettes. Nous sommes attachés aux gens et nous souffrons lorsque nous perdons par la mort ceux qui nous sont chers. Par la suite, nous pouvons constater que l'avidité apporte le chagrin. Parfois l'avidité est évidente, mais il existe de nombreux degrés d'avidité et souvent nous ignorons que nous avons de l'avidité. Les consciences (les *cittas*) apparaissent et disparaissent très rapidement et nous pouvons ne pas réaliser quand l'avidité se manifeste à partir de ce nous connaissons dans la vie quotidienne par les six portes, surtout si le degré d'avidité n'est pas aussi intense que le sont par exemple la cupidité ou le désir charnel. Chaque fois qu'il y a une vision plaisante, un son, une odeur, une saveur ou une chose tangible, l'avidité est susceptible de se produire. Et cela se produit plusieurs fois par jour.

L'avidité se manifeste lorsqu'il y a des conditions pour son apparition ; elle est hors de contrôle. Dans de nombreux discours (*suttas*), le Bouddha parle de l'avidité, en souligne les dangers et la manière de la vaincre. Les objets plaisants connaissables par les cinq sens sont appelés dans plusieurs textes les « cinq volets des plaisirs des sens ». Nous lisons dans le Mahā-dukkhakkhandha-sutta (« Le Grand Discours sur les Racines de la Souffrance », Discours de Longueur Moyenne I, n° 13) que le Bouddha, alors qu'il séjournait près de Sāvatthī, dans le Bosquet de Jeta, a dit ceci aux moines :

Et qu'est-ce, moines, que la satisfaction des plaisirs des sens ? Ces cinq facettes, moines, sont les liens des plaisirs des sens. Quelles sont ces cinq facettes ? Les objets visuels connaissables par l'œil, agréables, plaisants, appréciables, séduisants, liés aux plaisirs des sens, attirants. Les sons, connaissables par l'oreille... Les odeurs, connaissables par le nez... Les saveurs, connaissables par la langue... Les contacts tangibles, connaissables par le corps, agréables, plaisants, appréciables, séduisants, liés aux plaisirs des sens, attirants. Ce sont là, moines, les cinq facettes des plaisirs des sens. Quel que soit le plaisir, quel que soit le bonheur qui apparaît en conséquence de ces

cinq facettes des plaisirs des sens, c’est cela la satisfaction dans les plaisirs des sens.

La satisfaction des plaisirs des sens n’est pas le vrai bonheur. Ceux qui ignorent les enseignements du Bouddha peuvent penser que l’avidité est bénéfique, surtout quand elle se manifeste avec un ressenti agréable. Ils ne savent pas faire de différence entre de l’avidité et de la bienveillance sans réserve (*mettā*), deux phénomènes qui peuvent se produire avec un ressenti agréable. Cependant, une conscience accompagnée d’un ressenti agréable n’est pas nécessairement une conscience bénéfique. Quand on en apprend plus à propos des consciences néfastes (des *akusala cittas*) et des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) et que nous sommes pleinement attentifs à leurs caractéristiques, nous observerons qu’un ressenti agréable se manifestant avec une conscience enracinée dans l’avidité (un *lobha-mūla-citta*) est différent d’un ressenti agréable se manifestant avec une conscience bénéfique. Un ressenti (un *vedanā*) est une activité psychique (un *cetasika*) qui apparaît avec chaque conscience. Quand une conscience est néfaste, le ressenti est aussi néfaste, malheureux, et quand la conscience est bénéfique, le ressenti est aussi bénéfique, heureux. Nous serons alors en mesure de comprendre la différence entre ce qui caractérise d’une part un ressenti agréable qui se produit lorsque nous sommes attachés à une image ou à un son plaisant et d’autre part un ressenti agréable qui se manifeste lorsque nous sommes généreux.

Le Bouddha a insisté sur le fait que l’avidité apporte de la souffrance. Quand nous perdons des personnes qui nous sont chères ou lorsque nous sommes dépossédés de choses dont nous avons la jouissance, nous avons de la peine. Si nous sommes attachés à une vie facile, nous pouvons avoir de la colère lorsque nous devons endurer des difficultés ou lorsque les choses ne se passent pas de la façon dont nous le voulons. Nous lisons dans le Grand Discours sur les Racines de la Souffrance, cité ci-dessus, que le Bouddha a parlé aux moines du danger des plaisirs des sens :

Et quel est, moines, le danger des plaisirs des sens ? Prenons le cas, moines, d’un jeune père de famille qui gagne sa vie grâce à un

métier... Il est affligé par le froid, il est affligé par la chaleur, souffre du contact des taons, des moustiques, du vent, du soleil, des bêtes rampantes, mourant de faim et de soif. Ceci, moines, est un danger des plaisirs des sens qui se manifeste, une racine de la souffrance...

Moines, si ce jeune père de famille, dès son réveil, se donne de la peine, faisant ainsi tout son possible, mais si ces biens ne lui parviennent pas, il pleure, se plaint, se lamente, se frappe la poitrine et gémit et, plongé dans la désillusion, il pense : « En effet, mon effort est vain, en effet mon effort est infructueux. » Ceci aussi, moines, est un danger des plaisirs des sens qui se manifeste...

Et de plus, moines, quand les plaisirs des sens sont en cause... les rois cherchent querelle aux rois, les aristocrates cherchent querelle aux aristocrates, les brahmanes cherchent querelle aux brahmanes, les chefs de famille cherchent querelle aux chefs de famille, une mère cherche querelle à son fils, un fils cherche querelle à sa mère, un père cherche querelle à son fils, un fils cherche querelle à son père, un frère cherche querelle à un frère, un frère cherche querelle à une sœur, une sœur cherche querelle à un frère, un ami cherche querelle à un ami. Ceux qui se querellent, se disputent, se malmènent et attaquent avec leurs mains, des pierres, des bâtons ou des armes, ceux-là souffrent alors d’être tués et de souffrir jusqu’à en mourir. Cela aussi, moines, est un danger qui se manifeste dans les plaisirs des sens.

Plus loin, nous en apprenons beaucoup plus au sujet des dangers des plaisirs des sens et sur les résultats malheureux qu’ils préparent pour l’avenir. Le Bouddha a également expliqué la recherche de la satisfaction et le danger inhérents aux « formes visuelles ». Nous lisons :

« Et quelle est, moines, la satisfaction inhérente aux formes visuelles ? Moines, c’est comme une fille de famille noble ou de famille de brahmane ou d’un propriétaire, à l’âge de quinze ou seize ans ni trop grande, ni trop petite, ni trop maigre, ni trop grosse, ni trop disgracieuse, ni trop belle : est-elle, moines, à la hauteur de sa beauté et de sa vitalité à ce moment-là ? »

« Oui Seigneur. »

« Moines, quels que soient le bonheur et le plaisir qui découlent de la beauté et de la vitalité, c’est de la satisfaction dans les formes visuelles. Et quel est, moines, le danger dans les formes visuelles ? Pour mieux comprendre cela, moines, on pourrait imaginer cette même femme après un temps de quatre-vingts, quatre-vingt-dix ou cent ans, âgée, tordue comme un chevron, courbée, appuyée sur un bâton, marchant paralysée, misérable, sa jeunesse partie, ses dents

cassées, ses cheveux éclaircis, sa peau ridée, trébuchant, ses membres décolorés.... Et de plus, moines, on pourrait imaginer cette même femme, son corps jeté dans un cimetière, mort depuis un, deux ou trois jours, enflé, décoloré, en décomposition. Qu'en pensez-vous, moines ? Ce qui était l'ancienne beauté et la vitalité du passé ont disparu, un danger est-il apparu ? »

« Oui Seigneur. »

« Cela aussi moines, est un danger inhérent aux formes visuelles... »

Ce que le Bouddha a dit aux moines peut nous sembler rude, mais c'est la réalité. On trouve difficile d'accepter la vie telle qu'elle est : naissance, vieillesse, maladie et mort. Nous ne pouvons pas supporter de penser à notre propre corps ou à celui d'une personne qui nous est chère sous l'aspect de cadavre. Nous acceptons de naître, mais nous avons du mal à accepter les conséquences de la naissance que sont la vieillesse, la maladie et la mort. Nous souhaitons ignorer la fugacité de toutes les choses conditionnées. Lorsque nous nous regardons dans un miroir et que nous prenons soin de notre corps, nous sommes enclins à le prendre pour quelque chose de permanent et qui nous appartient. Cependant, le corps n'est qu'éléments (*rūpas*) qui disparaissent aussitôt qu'apparus. Il n'y a pas la moindre particule du corps qui dure.

On peut s'attacher au corps avec une croyance erronée (un *diṭṭhi*). Une croyance erronée est une activité psychique (un *cetasika*) qui peut se manifester avec une conscience enracinée dans l'avidité (un *lobha-mūla-citta*). Parfois, de l'avidité (*lobha*) se manifeste sans croyance erronée, et parfois avec une croyance erronée.

Il existe différentes sortes de croyances erronées. La croyance en un « moi » en est une. Nous pouvons nous attacher aux phénomènes psychiques aussi bien qu'aux phénomènes matériels avec une croyance erronée en un « moi ». Certaines personnes croient qu'il y a un « moi » qui existe tout au long de cette vie et qui continuera d'exister après la fin de celle-ci. C'est la « croyance en l'éternité ». D'autres croient en un « moi » qui, existant seulement dans cette vie, sera anéanti après que cette durée de vie sera terminée. C'est la « croyance en l'annihilation ». Une autre forme de croyance erronée consiste à

croire que les actes intentionnels (les *kammas*) ne produisent pas de résultats (de *vipākas*). Il y a toujours eu des gens dans différents pays qui pensent pouvoir être purifiés de leurs impuretés simplement par des ablutions dans l’eau ou par des prières. Ils croient que les résultats des actes intentionnels néfastes qu’ils ont commis peuvent être évités ainsi. Ils ne savent pas que chaque acte intentionnel doit entraîner son propre résultat karmique. Nous ne pouvons nous purifier des impuretés que si la compréhension profonde (*paññā*) est perfectionnée qui, seule, peut les éliminer. Si l’on pense que les actes intentionnels ne généreront pas leurs résultats karmiques respectifs, on peut facilement être enclin à croire que cultiver ce qui est bénéfique est inutile. Ce genre de croyance peut conduire à des actes intentionnels néfastes et à la corruption de la société.

Il existe huit sortes de consciences enracinées dans l’avidité (8 *lobha-mūla-cittas*) et quatre d’entre elles se manifestent avec une croyance erronée (*diṭṭhi higata-sampayutta* ; *sampayutta* signifie : associé à) et quatre autres sans croyance erronée (*diṭṭhi higata-vippayutta* ; *vippayutta* signifie : dissocié de).

Un ressenti accompagnant une conscience enracinée dans l’avidité (un *lobha-mūla-citta*) peut être agréable ou ni-agréable-ni-désagréable, jamais un ressenti désagréable. Des quatre sortes de consciences enracinées dans l’avidité accompagnées de croyance erronée (de *diṭṭhi*), deux se manifestent avec un ressenti agréable (*somanassa*) (« *somanassa-sahagata* » ; *sahagata* signifie : accompagné de) et deux autres se présentent avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (*upekkhā*) (« *upekkhā-sahagata* »). Par exemple, quand on s’attache à l’idée qu’il y a un « moi » qui continuera d’exister après la mort, une conscience peut s’accompagner d’un ressenti agréable ou d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Des quatre consciences enracinées dans l’avidité qui se manifestent sans croyance erronée, deux sont accompagnées d’un ressenti agréable et deux d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Ainsi, des huit sortes de consciences enracinées dans l’avidité, quatre se produisent avec un ressenti agréable et quatre avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.

En classant les consciences enracinées dans l’avidité, il y a encore une autre distinction à faire. Une conscience enracinée

dans l’avidité peut être « spontanée » (*asaṅkhārika*), ou bien « incitée » (*sasaṅkhārika*). *Asaṅkhārika* peut être traduit par « spontané », « non induit » ou « machinal » ; *sasaṅkhārika* peut être traduit par « incité » ou « induit ». Le Visuddhimagga (XIV, 91) déclare au sujet des consciences enracinées dans l’avidité qu’une conscience est *sasaṅkhārika* « quand celle-ci est lente et incitée. »

Les consciences enracinées dans l’avidité et incitées peuvent l’être par le conseil ou la demande de quelqu’un d’autre ou par soi-même. Quand les consciences sont incitées, elles sont « lentes et préméditées » ; elles ne sont pas impérieuses, elles sont plus faibles que lorsqu’elles sont « spontanées ».

Des quatre consciences enracinées dans l’avidité accompagnées de croyance erronée, deux sont spontanées, et deux sont incitées. En ce qui concerne les consciences enracinées dans l’avidité non accompagnées de croyance erronée, deux sont spontanées et deux sont incitées.

Ainsi, des huit sortes de consciences enracinées dans l’avidité, quatre sont spontanées et quatre sont incitées.

Il est utile d’apprendre les termes pālis et leur signification, car une traduction ne rend pas très clairement le sens des réalités.

Les consciences enracinées dans l’avidité sont de huit sortes :

- Accompagnées d’un ressenti agréable, avec une croyance erronée, spontanées (*somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārika*m *ekaṃ*[2]).
- Accompagnées d’un ressenti agréable, avec une croyance erronée, incitées. (*somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ*).
- Accompagnées d’un ressenti agréable, sans croyance erronée, spontanées (*somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*).

[2] Le terme *ekaṃ* signifie « un ». Le ṃ à la fin d’un mot se prononce « ng ».

- Accompagnées d'un ressenti agréable, sans croyance erronée, incitées. (*somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ*).
- Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec une croyance erronée, spontanées (*upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*).
- Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec une croyance erronée, incitées (*upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ*).
- Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans croyance erronée, spontanées (*upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*).
- Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans croyance erronée, incitées (*upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ*).

Comme nous l'avons vu, les consciences enracinées dans l'avidité (les *lobha-mūla-cittas*) peuvent être spontanées ou au contraire incitées. L'Atthasālinī (Livre II, partie IX, chapitre III, 225) donne un exemple de consciences enracinées dans l'avidité et accompagnées de croyance erronée, et qui sont incitées. Un fils de famille noble épouse une femme qui a des croyances erronées et, par conséquent, il s'associe avec des personnes qui ont des croyances erronées. Peu à peu, il accepte ces croyances erronées qui alors lui plaisent.

Les consciences enracinées dans l'avidité sans croyance erronée qui sont « incitées » apparaissent par exemple quand, bien qu'au départ une personne n'ait pas d'addiction aux boissons alcoolisées, elle y prend plaisir après qu'une autre personne l'a persuadée d'en consommer.

Comme nous l'avons vu, les consciences enracinées dans l'avidité peuvent être accompagnées d'un ressenti agréable ou d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Une conscience enracinée dans l'avidité sans croyance erronée accompagnée d'un ressenti agréable peut se produire par exemple lorsque nous prenons plaisir à la vue d'une belle couleur ou en entendant un son plaisant. Dans de tels moments, nous pouvons

être attachés sans avoir de croyance erronée. Lorsque nous apprécions de beaux vêtements, allons au cinéma ou rions et parlons avec les autres de choses plaisantes, il peut y avoir de nombreux moments de plaisir sans l'idée du « moi », mais il peut aussi y avoir des moments avec croyance erronée (*diṭṭhi*), des moments d'attachement à un « moi ».

Une conscience enracinée dans l'avidité sans croyance erronée accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable peut se manifester par exemple quand nous préférons rester debout ou bien saisir un objet quelconque. Puisque généralement nous n'avons pas de ressentis agréables avec ces actions, l'avidité peut se manifester avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Ainsi nous voyons que l'avidité motive souvent les actions les plus courantes de notre vie quotidienne.

Questions

1. Quand il y a de l'avidité (*lobha*), y a-t-il toujours un ressenti plaisant (un *somanassa*) qui l'accompagne ?
2. Est-ce qu'une croyance erronée (un *diṭṭhi*) apparaît seulement avec une conscience enracinée dans l'avidité (un *lobha-mūla-citta*) ?
3. Combien de sortes de consciences enracinées dans l'avidité existe-t-il ? Pourquoi est-il utile de les connaître ?

5 Les différents degrés de lobha

Les différents degrés de l'avidité

L'avidité (*lobha*) mène à la souffrance. Si nous comprenons vraiment cela, nous souhaiterons éliminer l'avidité. Son éradication, cependant, ne peut pas se faire immédiatement. Nous pourrons peut-être la supprimer pendant un moment, mais elle réapparaîtra quand il y aura les bonnes conditions pour cela. Même si nous savons que l'avidité apporte la douleur, elle se manifestera inexorablement encore et encore. Cependant, il existe un moyen de l'éliminer : elle peut être éradiquée par la compréhension profonde (*paññā*) qui voit les choses telles qu'elles sont.

Lorsque nous étudions les consciences (les *cittas*) plus en détail, cela nous aide à nous connaître. On devrait reconnaître non seulement une avidité grossière, mais aussi ses degrés peu ou pas grossiers. Le discours (le *sutta*) suivant donne un exemple d'avidité peu ou pas grossière. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (I, Sagāthā-vagga IX, La Forêt, paragraphe 14) :

Un moine séjournait autrefois parmi les habitants du Kosala dans une forêt. Ce moine, après sa tournée d'aumône et avoir rompu son jeûne, plongea dans un étang de lotus et huma le parfum d'un lotus rouge. Puis le *deva* qui hantait cette forêt, éprouvant de la compassion pour ce moine et désirant le bien-être de celui-ci, s'approcha dans le but de le réprimander et s'adressa à lui dans ce verset :

« Cette fleur, née de l'eau, chose non donnée,
Vous tenez à en humer le parfum.
C'est une sorte de chose qui peut être volée.
Quant à vous, je dois vous appeler voleur d'odeurs, cher monsieur. »

(Le moine :)
« Non, je n'emporte rien, je ne casse rien.
Debout à l'écart, je hume l'enfant de l'eau.
Maintenant, pour quelle raison suis-je traité de voleur d'odeur ?
Celui qui arrache les nénuphars,
Qui se nourrit de lotus, se livrant à (ces) différentes tâches :
Pourquoi n'avez-vous pas le même nom pour lui ? »

(Le *Deva* :)
« Un homme au caractère impitoyable et méchant,
Taché des souillures psychiques comme est souillé le linge sale d'une servante
N'est pas concerné par les mots que je vous ai adressés.
Mais il est juste que je vous dise ceci :
À celui dont le caractère est dénué de vice,
Qui est toujours en quête de ce qui est pur :
Ce qui au malfaisant semble n'être qu'une pointe de cheveu,
Pour lui, semble être aussi volumineux qu'une nuée d'orage... »

Nous devrions également savoir distinguer une avidité peu ou pas grossière qui apparaît lorsque nous apprécions une odeur parfumée ou une belle musique. Il semble qu'il n'y ait pas de consciences néfastes quand on ne fait pas de mal aux autres, alors que l'avidité, même peu ou pas grossière, est aussi néfaste (*akusala*) ; c'est différent de la générosité qui est bénéfique (*kusala*). Nous ne pouvons pas nous forcer de ne pas avoir d'avidité, mais nous pouvons apprendre à reconnaître la caractéristique de l'avidité quand celle-ci se manifeste.

Les discours (les *sutta*s) et le Vinaya (le Livre de Discipline pour les moines) donnent des exemples d'avidité peu ou pas grossière. Chaque partie des enseignements, le Vinaya, le Suttanta et l'Abhidhamma peut nous aider à mieux nous connaître. Quand nous lisons le Vinaya, nous voyons que même les moines qui mènent une vie où ils se contentent de peu ont encore des conditions, des causes karmiques accumulées pour que se manifeste de l'avidité (*lobha*). Chaque fois que des moines s'écartaient de leur pureté de vie, on instaurait une nouvelle règle pour les aider à être plus vigilants. Ainsi pouvons-nous comprendre l'utilité des règles qui régissent le comportement du moine dans ses moindres détails. Les règles aident le moine à être vigilant même lorsqu'il effectue les actions les plus courantes de la vie quotidienne telles que manger, boire, se vêtir et marcher. Il y a des règles qui interdisent des actions apparemment innocentes comme de jouer dans l'eau ou avec de l'eau (Expiation, Pācittiya 53), ou taquiner d'autres moines. De telles actions ne se font pas avec des consciences bénéfiques, mais avec des consciences néfastes.

On lit dans le Vinaya (III, Suttavibhaṇga, Expiation, Pācittiya 85) que les moines ne doivent pas entrer dans un village au mauvais moment. La raison de cela est qu'ils se livreraient alors plus facilement à des conversations mondaines. Nous lisons :

À cette époque, un groupe de six moines, étant entré dans un village au mauvais moment, après s'être assis dans une salle, s'étaient livrés à une variété de discours mondains comme parler de rois, de voleurs, de grands ministres, d'armées, de peurs, de batailles, de nourriture, de boisson, de vêtements, de lits, de guirlandes, de senteurs, de parents, de véhicules, de villages, de petites villes, de villes, de campagne, de femmes, de boissons fortes, de rues, de puits, de ceux qui nous ont quittés avant, de diversité, de spéculation sur le monde, sur la mer, sur le devenir et le non-devenir, etc.

Ce passage est également utile pour les laïcs. On ne peut pas s'empêcher de parler de sujets d'ordre mondain, mais il faut savoir que notre conversation, même si elle semble innocente, est souvent motivée par des consciences enracinées soit dans l'avidité soit dans la colère. Afin de nous connaître nous-mêmes, nous devrions découvrir par quel genre de conscience notre conversation est motivée.

Chaque fois qu'une conscience enracinée dans l'avidité se manifeste, de l'avidité s'accumule. Quand les conditions sont là, l'avidité peut motiver de mauvaises actions par le corps, la parole ou la pensée. Quand on voit à quelles sortes d'actes intentionnels l'avidité peut mener, nous sommes alors plus enclins à progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) qui conduira à son éradication.

Les actes intentionnels néfastes sont appelés en pāli *akusala kammas*. Un *kamma* est une activité psychique (un *cetasika*) qui accompagne une conscience : c'est une intention –ou acte intentionnel (un *cetanā*). Cependant, le mot « *kamma* » est également utilisé dans un sens plus large pour les actions elles-mêmes qui sont motivées par une intention (par un *cetanā*). Le terme *kamma-patha* (littéralement « cours d'action ») est également utilisé dans ce sens. Il y a des actes intentionnels néfastes (des *akusala kamma-pathas*) et des actes intentionnels bénéfiques (des *kusala kamma-pathas*), accomplis par le corps, la parole et la pensée. En ce qui concerne les actes intentionnels

néfastes, ils sont au nombre de dix et sont conditionnés par l'avidité, la colère et l'ignorance. L'ignorance (*moha*) accompagne chaque conscience néfaste, c'est la racine de tout mal. Ainsi, chaque fois qu'il y a un acte intentionnel néfaste, il y a obligatoirement de l'ignorance. Certains actes intentionnels néfastes sont effectués avec une conscience enracinée soit dans l'avidité soit dans la colère. Par conséquent, quand nous voyons quelqu'un d'autre commettre un acte intentionnel néfaste, nous ne pouvons pas toujours être certains du type de conscience qui motive cette action.

Les dix actes intentionnels néfastes sont les suivants :

1. Tuer
2. Voler
3. Se livrer à une inconduite sexuelle
4. Mentir
5. Médire
6. Dire des paroles dures, brutales
7. Tenir une conversation frivole
8. Avoir de la convoitise
9. Avoir de la malveillance
10. Avoir des croyances erronées (*diṭṭhi*)

Le meurtre, le vol et l'inconduite sexuelle sont trois actes intentionnels néfastes (3 *kamma-pathas*) accomplis par le corps. Le mensonge, la médisance, les paroles dures et les conversations frivoles sont accomplis par la parole. La convoitise, la malveillance et les croyances erronées sont accomplies par la pensée. En ce qui concerne les actes intentionnels néfastes accomplis par le corps, tuer se fait avec des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*). Voler peut parfois être réalisé avec des consciences enracinées dans l'avidité et parfois avec des consciences enracinées dans la colère. Cela se fait avec des consciences enracinées dans l'avidité lorsque l'on veut prendre ce qui appartient à quelqu'un d'autre pour en profiter soi-même. Cela se fait avec des consciences enracinées dans la colère lorsque l'on souhaite que quelqu'un d'autre en subisse les dommages. L'inconduite sexuelle s'effectue avec des consciences enracinées dans l'avidité.

Quant aux actes intentionnels néfastes par la parole, à savoir le mensonge, la médisance et les conversations frivoles, ils sont effectués avec des consciences enracinées dans l'avidité si l'on souhaite obtenir quelque chose pour soi, ou si l'on souhaite sembler sympathique aux yeux des autres. En ce qui concerne le mensonge, nous pouvons penser qu'il n'y a pas de mal à un soi-disant « petit mensonge » ou à un mensonge dit pour le plaisir. Cependant, tous les mensonges, quels qu'ils soient, sont motivés par des consciences néfastes. Nous lisons dans le « Discours sur une Exhortation à Rāhula à Ambalaṭṭhikā » (Les Discours de Longueur Moyenne II, n° 61, Bhikkhu-vagga) que le Bouddha a parlé au sujet du mensonge à son fils Rāhula. Le Bouddha lui a dit ceci :

Même ainsi, Rāhula, de quiconque pour qui il n'y a pas de honte à mentir intentionnellement, je dis qu'il en découlera obligatoirement des dommages. C'est pourquoi, à toi, Rāhula, « je ne dirai pas de mensonge, même pour le plaisir » c'est comme cela que tu dois t'entraîner, Rāhula.

Le mensonge peut aussi se faire avec des consciences enracinées dans la colère, ce qui est le cas quand on veut nuire à quelqu'un.

En matière de médisance, nous sommes tous enclins à parler des autres. Quand il n'y a pas d'intention de nuire à la réputation des autres, il n'y a pas d'acte intentionnel néfaste (de *kamma-patha akusala*). Cependant, quand parler au sujet des autres devient une habitude, il peut facilement se présenter une occasion pour un acte intentionnel néfaste. Celui-ci sera effectué avec des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*) si l'on médit pour obtenir quelque chose pour soi ou pour plaire aux autres, et avec des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*) si l'on veut porter préjudice à quelqu'un d'autre. Nous serons moins enclins à parler des autres ou à les juger lorsque nous nous considérerons nous-mêmes ainsi que les autres comme des phénomènes qui se manifestent à cause de conditions et qui ne durent pas. Au moment où nous parlons des actes des autres, ces phénomènes ont déjà disparu ; ce qu'ils ont dit ou fait n'existe plus.

Des paroles dures sont effectuées avec des consciences enracinées dans la colère. Les paroles frivoles, c'est parler de choses oiseuses, insensées. Ce genre de discours peut être effectué avec des consciences enracinées dans l'avidité ou dans la colère. Les propos frivoles ne sont pas toujours des actes intentionnels néfastes (des *akusala kamma-patha*). Cela peut être fait avec une conscience néfaste qui n'a pas d'intensité suffisante pour constituer un acte intentionnel néfaste.

En ce qui concerne les actes intentionnels néfastes accomplis par la pensée, à savoir la malveillance, l'intention de blesser ou de nuire à quelqu'un d'autre, elles sont causées par des consciences enracinées dans la colère ; la convoitise et les croyances erronées (*diṭṭhi*) sont causées par des consciences enracinées dans l'avidité[1]. S'il s'agit de convoitise qui entend obtenir par des moyens malhonnêtes ce qui appartient à quelqu'un d'autre, c'est un acte intentionnel néfaste. En ce qui concerne les croyances erronées, il en existe de nombreuses sortes, dont trois qui sont des actes intentionnels néfastes par la pensée. La première d'entre elles est la croyance qu'il n'y a aucune cause à l'existence des êtres ni aucune cause à leur pureté ou leur impureté (*ahetuka-diṭṭhi*). La seconde est la croyance que les bonnes et les mauvaises actions ne génèrent pas de résultats karmiques (*akiriyā-diṭṭhi*). Et, enfin, la troisième est la croyance en l'annihilation (*natthika-diṭṭhi*). La croyance en l'annihilation est la croyance qu'il n'y a pas de résultats karmiques aux actes intentionnels et qu'il n'y a pas une autre vie après la mort.

Tous les degrés de l'avidité (de *lobha*), qu'ils soient plus ou moins grossiers, apportent de la douleur. Nous sommes comme des esclaves aussi longtemps que nous sommes absorbés et subjugués par les objets qui se présentent par les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le système somatosensoriel ou le

---

[1] Comme nous l'avons vu (au ch.4), une croyance erronée accompagne les consciences enracinées dans l'avidité (les *lobha-mūla-cittas*). Chaque fois qu'il y a une croyance erronée, il y a de l'attachement à cette croyance.

psychisme. Nous ne sommes pas libres si notre bonheur dépend de la situation dans laquelle nous nous trouvons et de la façon dont les autres se comportent à notre égard. À un moment, les gens peuvent être gentils avec nous mais, le moment suivant, ils peuvent se comporter de manière désagréable à notre égard. Si nous attachons trop d'importance à l'affection que nous portent les autres, nous aurons le psychisme facilement dérangé, et devenons ainsi esclaves de nos humeurs et de nos émotions.

Nous pouvons devenir plus indépendants et libres si nous réalisons que nous-mêmes, comme les autres, ne sommes que des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, phénomènes qui se manifestent à cause de conditions qui apparaissent et disparaissent. Quand les autres nous parlent d'une manière désagréable, il y a des conditions, des causes karmiques qui les font parler ainsi et il y a des conditions, des causes karmiques qui font que nous entendons de telles paroles. Le comportement des autres et nos réactions face à celui-ci sont des phénomènes conditionnés qui ne durent pas. Au moment où nous pensons à ces phénomènes, ils ont déjà disparu. Le perfectionnement de la vision pénétrante est le moyen de devenir moins dépendant des vicissitudes de la vie. Quand il y aura plus de compréhension du moment présent, on attachera moins d'importance à la façon dont les gens se comportent envers nous.

L'avidité (*lobha*) est si profondément enracinée qu'elle ne peut être éradiquée que par étapes. Les croyances erronées (*diṭṭhi*) doivent être éradiquées en priorité. 'Celui qui est entré dans le Courant' (Le *sotāpanna*), la personne qui a réalisé la première étape de l'illumination, a éradiqué les croyances erronées. Elle a développé la compréhension profonde (*paññā*) qui réalise que tous les phénomènes sont des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, et non pas « moi ». Les croyances erronées ayant été éradiquées, les consciences enracinées dans l'avidité accompagnées de croyance erronée ne se manifestent plus. Comme nous l'avons vu, quatre sortes de consciences enracinées dans l'avidité accompagnent une croyance erronée (elles sont appelées *diṭṭhigata-sampayutta*) et quatre autres se présentent sans croyance erronée. Chez 'Celui

qui est entré dans le Courant', la personne qui a réalisé la première étape de l'illumination, les quatre sortes de consciences enracinées dans l'avidité sans croyance erronée apparaissent encore ; elle n'a pas encore éradiqué toutes les sortes d'attachement. 'Celui qui est entré dans le Courant' a encore de l'orgueil. L'orgueil peut se manifester avec les quatre sortes de consciences enracinées dans l'avidité sans croyance erronée. Il peut y avoir de l'orgueil quand on se compare aux autres, quand on pense, par exemple, que l'on a plus de compréhension profonde (de *paññā*) que les autres. Quand on se considère comme meilleur, égal ou moins bien que les autres, nous pouvons nous trouver importants et donc il y a de l'orgueil. Quand nous nous considérons comme moins bien que quelqu'un d'autre, ce n'est pas nécessairement bénéfique ; il peut y avoir encore une sorte d'affirmation de soi-même et donc il y a de l'orgueil. L'orgueil est enraciné si profondément qu'il n'est éradiqué que lorsque l'on est devenu un 'Méritant', un *arahat*.

La personne qui a réalisé la deuxième étape de réalisation de l'illumination, « Celui qui ne revient qu'une fois » (le *sakadāgāmī*), a moins d'avidité que 'Celui qui est entré dans le Courant' (le *sotāpanna*). La personne qui a réalisé la troisième étape de l'illumination, « Celui qui ne revient jamais » (l'*anāgāmī*), ne s'attache plus aux objets qui se présentent par les cinq sens, mais il a encore de la vanité et il s'attache à la naissance. L'*arahat*, le parfait qui a réalisé la quatrième et dernière étape de l'illumination, a complètement éradiqué toutes les formes d'avidité.

L'*arahat* est totalement libre puisqu'il a éradiqué toutes les souillures psychiques. Nous lisons dans le Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatanavagga, Les Sens, 53e, chapitre IV, paragraphe 136, N'incluant pas), que le Bouddha a dit aux moines pendant son séjour parmi les Sakkas à Devadaha :

> Moines, les *devas* et les humains se délectent des objets, ils sont stimulés par les objets. C'est dû à la fugacité, à la fin inéluctable, à la disparition des objets, moines, que les *devas* et les humains vivent malheureux. Ils se délectent des sons, des parfums, des saveurs, des touchers, ils se plaisent dans les états d'esprit et en sont enchantés.

C’est dû à la fugacité, à la fin inéluctable, à la disparition des états d’esprit, moines, que les *devas* et les humains vivent malheureux.

Mais le *Tathāgata*, moines, qui est *arahat*, Pleinement Illuminé, voyant, tels qu’ils sont réellement, à la fois l’apparition et l’anéantissement, le contentement, la souffrance et le moyen d’échapper aux objets, ne se complaît pas dans les objets, ni ne prend de plaisir en eux, et n’est pas stimulé par ceux-ci. C’est dû à la fugacité, à la fin inéluctable, à la disparition des objets que le *Tathāgata* se sent à l’aise...

Le Bouddha et tous ceux qui sont des *arahats* ont éradiqué l’avidité envers tous les objets qu’ils connaissent. Ils ont pénétré la vraie nature des phénomènes conditionnés qui apparaissent et disparaissent, qui sont fugaces. L’*arahat* réalisera la fin de la naissance, la cessation de l’apparition des phénomènes conditionnés, et par conséquent, il « se sent à l’aise ».

Questions

1. Lorsque l’objectif n’est pas la générosité (le *dāna*), la moralité (le *sīla*) ou la culture psychique (le *bhāvanā*), peut-on parler de conscience bénéfique (de *kusala citta*) ?
2. Quelle activité psychique (quel *cetasika*) est un acte intentionnel (un *kamma*) ?
3. Quels sont les dix actes intentionnels néfastes (les 10 *kamma-pathas akusala*) ?
4. Toutes les sortes de croyances erronées (*diṭṭhis*) sont-elles des actes intentionnels néfastes ?
5. Pourquoi l’avidité mène-t-elle toujours à la souffrance ?
6. Qui a éradiqué toutes les sortes d’avidité (de *lobha*) ?

6 La caractéristique de dosa

La caractéristique de la colère

Lorsque nous sommes en colère contre d'autres personnes, nous nous nuisons à nous-mêmes. Le Bouddha a dénoncé les effets nocifs de la colère (de *dosa*). Nous lisons dans les Dictons Graduels (Livre des Sept, chapitre VI, paragraphe 10, La Colère) sur les maux qu'un adversaire souhaite à son adversaire, mais qui sont, en réalité, des maux que s'infligent à eux-mêmes une femme ou un homme en colère. Le discours (le *sutta*) déclare :

... Moines, prenons le cas d'un adversaire qui souhaite ceci à son adversaire : qu'il soit laid ! Et pourquoi ? Un adversaire, moines, n'aime pas que son adversaire soit beau. Moines, cet homme en colère est vite submergé par la colère ; il est miné par colère ; et cependant il est baigné, oint, paré quant aux cheveux et à la barbe, vêtu de riches étoffes ; et cependant il est laid car accablé par la colère. Moines, c'est la première condition, favorisée par des adversaires provoquant des adversaires, infligée à une femme ou à un homme en colère.

Et encore, prenons le cas d'un adversaire qui souhaite ceci à son adversaire : qu'il dorme mal ! Et pourquoi ? Un adversaire, moines, n'aime pas que son adversaire dorme bien. Moines, cette personne en colère est vite submergée par la colère ; elle est minée par la colère : et bien qu'elle soit couchée sur une banquette, sous une couverture duveteuse, recouverte d'une couverture blanche, recouverte d'une couverture de laine, décorée de fleurs brodées, recouverte de tapis de peaux d'antilope, avec des auvents de tissu au-dessus ; ou sur un canapé, avec des coussins pourpres à chaque extrémité ; mais, malgré tout cela, elle est dans l'inconfort car minée par la colère. Moines, c'est la deuxième condition...

Nous lisons alors d'autres malheurs qu'un adversaire souhaite à son adversaire et qui arrivent à une femme ou à un homme en colère. On lit qu'un adversaire souhaite que son adversaire soit sans prospérité, richesses, ni renommée. De plus, nous lisons qu'un adversaire souhaite qu'un adversaire soit sans amis et cela se produit chez une personne en colère. Le texte déclare :

Moines, ce genre de personne en colère... quels que soient les amis, les intimes, les relations et les parents qu'elle puisse avoir, ceux-ci l'éviteront et se tiendront loin d'elle parce qu'elle est vite submergée par la colère...

Un adversaire souhaite que son adversaire ait une naissance malheureuse et ce souhait peut se produire chez une personne en colère. Nous lisons :

... Moines, ce genre de personne en colère... se conduit mal en actions du corps, de la parole et de la pensée ; vivant ainsi, parlant ainsi et pensant ainsi, lorsque le corps se désagrège, elle renaît après la mort d’une manière malheureuse, d’une mauvaise façon, dans l’abîme, en enfer...

Nous aimerions vivre dans un monde d’harmonie et d’unité entre les nations et nous sommes perturbés lorsque des personnes commettent des actes violents. Nous devrions considérer la vraie cause des guerres et de discorde entre les gens : ce sont les souillures psychiques que les gens ont accumulées.

Lorsque nous avons de la colère (*dosa*), nous en attribuons la cause à d’autres personnes ou à une situation défavorable. Cependant, c’est notre accumulation de colère qui est la véritable cause de cette colère qui se manifeste encore et encore. Si nous voulons avoir moins de colère, nous devons comprendre ce qui la caractérise et y porter attention quand elle se manifeste.

La colère (*dosa*) a de nombreux degrés ; cela va de la légère irritation à quelque chose de beaucoup plus grossier, comme la violence. Nous pouvons comprendre la caractéristique d’un phénomène de colère quand il est grossier, mais en sommes-nous capables lorsqu’il est peu ou pas grossier ? Grâce à l’étude de l’Abhidhamma, nous en apprenons davantage sur ce qui caractérise la colère. La colère est une activité psychique néfaste (un *akusala cetasika*) qui accompagne une conscience néfaste (un *akusala citta*) ; cette activité psychique est une racine néfaste (un *akusala hetu*). Une conscience enracinée dans la colère s’appelle en pāli *dosa-mūla-citta*. La caractéristique de la colère est différente de celle de l’avidité. Quand il y a de l’avidité, une conscience aime l’objet qu’elle connaît, alors que quand il y a de la colère, une conscience éprouve du rejet pour l’objet qu’elle connaît. Nous pouvons connaître la caractéristique de la colère quand on est en colère contre quelqu’un ou lorsque l’on nous adresse des mots déplaisants. Mais quand on a peur de quelque chose il y a aussi la colère pour l’objet dont on a peur. Il y a

tellement de choses dans la vie dont nous avons peur ; nous avons peur de l’avenir, des maladies, des accidents, de la mort. Nous recherchons de nombreux moyens pour nous guérir de l’angoisse, mais le seul moyen est de progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) qui élimine la tendance latente de la colère.

La colère est conditionnée par l’avidité : nous ne voulons pas perdre ce qui nous est cher et, quand cela se produit, nous sommes tristes. La tristesse est de la colère, elle est néfaste. Si nous ne comprenons pas les choses telles qu’elles sont, nous croyons que les gens et les choses durent. Cependant, les gens comme les choses ne sont que des phénomènes qui apparaissent puis disparaissent immédiatement. Le moment suivant, ils ont déjà changé. Si nous pouvons voir les choses telles qu’elles sont, nous serons moins submergés par la tristesse. Cela n’a aucun sens d’être triste à cause de ce qui est déjà arrivé.

Dans les Psaumes des Sœurs (Therīgāthā, 33), nous lisons que la femme du roi Ubbirī pleurait la perte de sa fille Jīvā. Chaque jour, elle se rendait au cimetière. Elle rencontra le Bouddha qui lui a dit que dans ce cimetière environ quatre-vingt-quatre mille de ses filles (dans des vies passées) avaient été incinérées. Le Bouddha lui dit :

Ô, Ubbirī, vous qui allez gémissant dans la forêt
En pleurant, « Ô Jīvā ! ô ma fille chérie ! »
Revenez à vous ! Regardez, dans ce cimetière
Ont été incinérées des filles chéries par milliers,
Et toutes ont porté le même nom qu’elle.
Maintenant, laquelle de toutes ces Jīvā pleurez-vous ?

Après qu’Ubbirī eut réfléchi sur le *Dhamma* ainsi enseigné par le Bouddha, elle développa la vision pénétrante et vit les choses telles qu’elles sont réellement ; elle a même réalisé l’état d’*arahat*.

Il existe d’autres activités psychiques néfastes (*cetasika*s *akusala*) qui peuvent se manifester avec des consciences (des *cittas*) enracinées dans la colère. Le regret –ou le remords (*kukkucca*) est une activité psychique néfaste qui apparaît avec une conscience enracinée dans la colère (un *dosa-mūla-citta*) lorsque nous regrettons quelque chose de mal que nous avons

fait ou quelque chose de bien que nous avons omis de faire. Lorsqu’il y a du regret, c’est que nous pensons au passé au lieu de connaître le moment présent. Quand nous avons fait quelque chose de mal, il ne sert à rien d’en éprouver de la colère.

L’envie –la jalousie– (*issā*) est une autre activité psychique qui peut se manifester avec une conscience enracinée dans la colère. Il y a de l’envie quand nous n’aimons pas voir quelqu’un d’autre profiter de choses plaisantes. À ce moment-là, cette conscience n’aime pas l’objet qu’elle connaît. Nous devrions savoir combien l’envie apparaît souvent, même lorsqu’elle est peu ou pas grossière. C’est une façon de savoir si nous nous soucions véritablement de quelqu’un d’autre ou si nous pensons d’abord à nous-mêmes lorsque nous nous associons à d’autres.

L’avarice (*macchariya*) est une autre activité psychique néfaste qui peut se manifester avec une conscience enracinée dans la colère. Quand nous sommes avares, il y a aussi de la colère. À ce moment-là, on n’aime pas partager notre bonne fortune avec quelqu’un d’autre.

La colère se manifeste toujours avec un ressenti désagréable (un *domanassa vedanā*). La plupart des gens n’aiment pas avoir de la colère parce qu’ils n’aiment pas avoir de ressenti désagréable. Au fur et à mesure que nous développons une compréhension des réalités, nous voulons éliminer la colère non pas tellement parce que nous n’aimons pas avoir de ressentis désagréables, mais plutôt parce que nous comprenons les résultats nocifs de ce qui est néfaste (*akusala*).

La colère peut se manifester à cause d’objets connaissables par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Cela peut se manifester lorsque nous voyons une image laide, entendons un son bruyant, sentons une mauvaise odeur, goûtons des aliments peu appétissants, connaissons des objets tangibles déplaisants et pensons à des choses pénibles. Chaque fois qu’il y a un ressenti désagréable, même léger, il est évident qu’il y a de la colère (*dosa*). La colère peut se produire souvent lorsque nous connaissons un objet déplaisant par les sens, par exemple lorsque la température est trop chaude, ou trop froide. Chaque fois qu’il y a une sensation corporelle légèrement douloureuse, la colère peut se manifester à la suite, même à un degré faible.

La colère se manifeste quand il y a des conditions pour cela. Elle se manifeste tant qu'il y a encore de l'attachement aux objets qui sont connaissables par les cinq sens. Tout le monde n'aimerait connaître que des choses agréables mais, quand ce n'est plus le cas, la colère peut alors se manifester.

Une autre condition pour que se manifeste de la colère est l'ignorance du *Dhamma*. Si nous ignorons ce que sont un acte intentionnel (un *kamma*) et un résultat karmique (un *vipāka*), c'est-à-dire une cause et un effet, la colère peut se manifester très facilement à cause d'une expérience désagréable vécue par l'un des cinq sens ; et c'est ainsi que la colère s'accumule peu à peu. Une expérience désagréable vécue par l'un des cinq sens est un résultat karmique causé par un acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*) que nous avons nous-mêmes effectué. Lorsque, par exemple, quelqu'un nous adresse des propos désagréables, nous pouvons être en colère contre cette personne. Ceux qui ont étudié le *Dhamma* savent qu'entendre un son désagréable est un résultat karmique qui n'est pas causé par quelqu'un d'autre mais par un acte intentionnel néfaste effectué par soi-même. Un moment de résultat karmique disparaît aussitôt, il ne dure pas. Ne sommes-nous pas enclins à ressasser nos expériences désagréables ? S'il y a plus d'attention au moment présent, nous serons moins enclins à penser avec colère aux résultats karmiques de nos actes intentionnels néfastes.

Lorsque nous étudions l'Abhidhamma, nous apprenons qu'il existe deux sortes de consciences enracinées dans la colère (2 *dosa-mūla-cittas*) : l'une est de type spontané (*asaṅkhārika*) et l'autre de type incité (*sasaṅkhārika*). Une conscience enracinée dans la colère est incitée quand, par exemple, on se met en colère après s'être souvenu d'actes désagréables commis par quelqu'un d'autre. Les consciences enracinées dans la colère sont toujours accompagnées d'un ressenti désagréable (*domanassa*). Il existe donc deux sortes de consciences enracinées dans la colère :

1. Accompagnées d'un ressenti désagréable, spontanées (*domanassa-sahagataṃ*, *paṭigha*-*sampayutta*ṃ[1], *asaṅkhārikam ekaṃ*).
2. Accompagnées d'un ressenti désagréable, incitées (*domanassa-sahagataṃ*, *paṭigha*-*sampayutta*ṃ, *sasaṅkhārikam ekaṃ*).

Comme nous l'avons vu, il existe de nombreux degrés à la colère ; celle-ci peut être plus ou moins grossière. Lorsque la colère est grossière, elle provoque des actes intentionnels néfastes (des *kamma-pathas akusala*) par le corps, la parole ou la pensée. Deux sortes d'actes intentionnels néfastes par le corps peuvent être effectuées avec des consciences enracinées dans la colère : tuer et voler. Si nous voulons qu'il se produise moins de violences dans le monde, nous devons nous efforcer de ne pas tuer. Lorsque nous tuons, nous accumulons beaucoup de colère. La vie du moine doit être une vie de non-violence ; il ne doit blesser aucun être vivant. Cependant, tout le monde ne peut pas vivre comme les moines. Les souillures psychiques sont dénuées de « moi », d'entité-ego (*anattā*) ; elles apparaissent à partir de conditions. L'enseignement du Bouddha n'a pas pour but d'établir des règles qui interdisent aux gens de commettre de mauvaises actions, mais pour les aider à progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) qui élimine les souillures psychiques. Il y a des préceptes pour les laïcs, mais ce sont des principes de culture psychique plutôt que des commandements.

En ce qui concerne le vol, cela peut être effectué soit avec des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*), soit avec des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*). C'est fait avec des consciences enracinées dans la colère quand il y a intention de porter préjudice à quelqu'un d'autre. Causer des dommages aux biens de quelqu'un d'autre est également inclus dans cette volition.

Quatre actes intentionnels néfastes (de *kamma-pathas akusala*) par la parole peuvent être effectués avec des consciences

---

[1] Le terme *paṭigha* est un autre mot pour *dosa*.

enracinées dans la colère : le mensonge, la médisance, des paroles dures et des propos frivoles. Le mensonge, la médisance et les conversations frivoles peuvent être effectués avec des consciences enracinées dans l'avidité tout autant que dans la colère. La médisance, par exemple, est effectuée avec des consciences enracinées dans la colère quand il y a intention de nuire à quelqu'un d'autre, comme d'entacher sa réputation et de le faire mépriser par d'autres. La plupart des gens pensent qu'il faut éviter l'utilisation des armes, mais ils oublient que la langue peut aussi être une arme, une arme qui peut blesser gravement. Les paroles enracinées dans la colère créent beaucoup de souffrances dans le monde, cela provoque la discorde entre les gens. Quand nous parlons avec colère, nous nous nuisons à nous-mêmes parce que dans de tels moments les actes intentionnels néfastes s'accumulent qui vont produire des résultats karmiques malheureux.

Nous lisons dans le Sutta Nipāta (Chapitre III, le Grand Chapitre, 10, Kokāliya, « Khuddaka Nikāya ») que pendant le séjour du Bouddha à Sāvatthī, le *bhikkhu* Kokāliya lui rendit visite. Kokāliya parla en mal de Sāriputta et de Moggallāna, les accusant d'avoir de mauvais désirs. Trois fois, le Bouddha lui a répété de ne pas parler de cette manière. Après le départ de Kokāliya, tout son corps fut envahi de furoncles de plus en plus gros qui expulsèrent du pus et du sang. Il mourut et renaquit dans l'enfer de Paduma. Plus tard, le Bouddha a parlé aux moines des mauvaises paroles de Kokāliya et de sa naissance en enfer. Nous lisons (vs.657, 658) que le Bouddha a dit :

« Sûrement dans la bouche d'un homme, à la naissance, une hache est née, avec laquelle l'insensé se coupe en proférant des paroles médisantes.

Celui qui loue celui qui doit être blâmé, ou qui blâme celui qui doit être loué, accumule le mal par sa bouche. À cause de ce mal, il ne trouve pas le bonheur... »

En ce qui concerne un acte intentionnel néfaste par la pensée effectuée avec une conscience enracinée dans la colère, c'est l'intention de nuire ou de porter préjudice à un autre.

Les gens parlent souvent des violences et des moyens de remédier à ces maux. Qui de nous peut dire qu'il est libéré de la

colère et qu'il ne tuera jamais ? Nous ne savons pas à quel point nous avons accumulé de colère au cours de nombreuses vies. Lorsque les conditions sont réunies, nous pouvons commettre un acte violent dont nous ne nous pensions pas capables. Quand nous comprenons combien la colère est néfaste et à quels actes elle peut conduire, alors nous voulons l'éliminer.

En accomplissant des actes bienveillants, nous ne pouvons pas éliminer la tendance latente de la colère mais, à ces moments tout au moins, nous n'accumulons pas davantage de colère. Le Bouddha a exhorté les gens à cultiver la bienveillance sans réserve (le *mettā*). Nous lisons dans le Karaniya Mettā-sutta (Sutta Nipāta, vs. 143-152)[2] que le Bouddha a prononcé les paroles suivantes :

Voici ce que doit faire quelqu'un d'habile dans le bien
Pour obtenir l'état de Paix :
Qu'il soit compétent, honnête et droit.
Avenant, doux et sans orgueil,
Satisfait aussi, aisément supportable,
Avec peu de tâches et vivant avec légèreté,
Ses facultés sereines, prudent et modeste,
Pas influencé par les émotions des clans ;
Et qu'il ne fasse jamais la moindre chose
Que d'autres sages pourraient trouver blâmable.

(Et qu'il puisse penser) « En sécurité et dans le bonheur
Que les créatures aient toutes le cœur heureux.
Quels que soient les êtres qui respirent,
Qu'ils soient fragiles ou robustes,
Sans exception, qu'ils soient longs ou grands
Ou de taille moyenne, ou courts ou petits
Ou gros, ainsi que ceux visibles ou invisibles,
Ou qu'ils habitent loin ou près,
Existant ou cherchant encore à exister,
Que les créatures aient toutes le cœur heureux.
Que personne n'œuvre à causer la perte d'un autre
Ou même à lui faire la moindre offense en aucun lieu ;

---

[2] J'utilise la traduction anglaise du vénérable Bhikkhu Ñanamoli, Buddhist Publication Society, Wheel 7, Kandy, Sri Lanka.

Et que l'on ne souhaite jamais quelque autre mal
Par provocation ou par pensée rancunière.

Et tout comme une mère qui avec sa vie
Protégerait le fils qui est son unique enfant,
De même alors que pour chaque chose vivante
Il maintienne présente une conscience illimitée,
Et aussi qu'avec amour pour le monde entier
Il maintienne présente une conscience illimitée,
Au-dessus, en dessous et tout autour dans l'espace intermédiaire,
Serein, sans ennemi ni adversaire.
Et pendant qu'il se tient debout, marche ou s'assied
Ou alors qu'il se couche, libre de somnolence,
Qu'il réalise avec la pleine attention :
C'est ici la Demeure Divine, ainsi qu'ils le disent.
Mais quand il n'a rien à faire des opinions[3],
Qu'il est vertueux et qu'il a perfectionné sa vision,
Et expurgé l'avidité pour les désirs des sens,
Il ne viendra sûrement plus jamais dans une matrice. »

Le Bouddha nous a appris que nous devons ne pas nous mettre en colère contre ceux qui nous sont déplaisants. Nous lisons dans le Vinaya (Mahāvagga X, 349) que le Bouddha dit aux moines :

« Ceux qui (en pensée) entretiennent ceci : cet homme
M'a abusé, m'a blessé, m'a fait du mal,
M'a dépouillé : chez ceux-là la colère n'est pas apaisée.

Ceux qui n'entretiennent pas ceci : cet homme
M'a abusé, m'a blessé, m'a fait du mal
M'a dépouillé : en eux la colère est apaisée.

Non, ce n'est pas par la colère que les humeurs colériques sont apaisées
Ici (et) à tout moment,
Mais c'est par la bienveillance qu'elles sont apaisées :
C'est une loi (sans âge) sans fin. »

---

[3] Des croyances erronées.

Parfois, il nous semble impossible d’avoir de la bienveillance sans réserve (du *mettā*) au lieu de la colère. Par exemple, quand les gens nous traitent mal, nous pouvons nous sentir très malheureux et nous continuons de ruminer notre douleur. Tant que la colère n’a pas été éradiquée, il y a encore des conditions, des causes karmiques, pour son apparition. En étant attentif à toutes les réalités qui apparaissent, la compréhension profonde (*paññā*) se perfectionne qui peut, au final, éliminer définitivement la colère.

La colère ne peut être éradiquée qu’étape par étape. ‘Celui qui est entré dans le Courant’, qui a réalisé la première étape de l’illumination (Le *sotāpanna*), n’a pas encore éradiqué la colère, de la même façon qu’à l’étape suivante de l’illumination, l’étape de « Celui qui ne revient qu’une fois » (de *sakadāgāmī*), la colère n’est pourtant pas non plus complètement éradiquée. ‘Celui qui ne reviendra plus’, qui a réalisé la troisième étape de l’illumination (L’*anāgāmī*), a complètement éradiqué la colère ; il n’a plus de tendance latente à la colère.

Nous n’avons pas éradiqué la colère, mais lorsque la colère apparaît, nous pouvons être pleinement attentifs à sa caractéristique afin de comprendre que c’est un phénomène psychique (un *nāma*), résultant de conditions, de causes karmiques. Quand il n’y a pas de pleine attention à la colère lorsque celle-ci apparaît, elle semble durer et nous la prenons pour « moi ». Par la pleine attention aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels qui apparaissent en ce moment, nous apprenons à comprendre leur caractéristique respective et constatons qu’aucun d’entre eux ne dure ; et c’est ainsi que nous comprendrons que ce qui caractérise la colère est d’être seulement un phénomène psychique parmi d’autres, et non pas « moi ».

Lorsqu’une compréhension plus claire des réalités sera développée, nous serons moins enclins à ressasser longtemps une expérience douloureuse, puisque ce n’est qu’un phénomène psychique qui ne dure pas. Nous serons plus attentifs au moment présent au lieu de penser au passé ou au futur. Nous serons également moins enclins à parler aux autres de choses douloureuses qui nous sont arrivées car cela produit, pour nous-

mêmes comme pour les autres, une cause d'accumulation de colère. Quand quelqu'un est en colère contre nous, nous aurons plus de compréhension de son état ; il peut être fatigué ou ne pas se sentir bien. Ceux qui nous traitent mal méritent de la compassion parce qu'ils se rendent réellement malheureux.

Une bonne compréhension des réalités nous aidera surtout à avoir plus de bienveillance et de compassion envers les autres plutôt que de la colère.

Questions

1. Pourquoi l'avidité (*lobha*) est-elle une condition, une cause de la colère (*dosa*) ?
2. Un mensonge, des propos médisants ou frivoles sont des actes intentionnels néfastes (des *kamma-pathas akusala*) par la parole et qui peuvent être effectués soit avec des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*), soit avec des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*). Quand sont-ils réalisés avec des consciences enracinées dans la colère ?
3. Y a-t-il un acte intentionnel néfaste (un *kamma-patha akusala*) par la pensée effectué avec une conscience enracinée dans la colère ?

7 L’ignorance

Nous pouvons savoir quand nous avons des consciences néfastes (des *akusala cittas*) enracinées soit dans l’avidité (dans *lobha*) soit dans la colère (dans *dosa*), mais savons-nous quand nous avons des consciences néfastes enracinées dans l’ignorance (dans *moha*) ? Qu’est-ce qui caractérise l’ignorance ? On peut traiter d’ignorant celui qui n’a pas beaucoup d’instruction, qui ne parle pas de langue étrangère, qui ne sait quoi que ce soit sur l’histoire ou la politique. Nous qualifions d’ignorant celui qui ne sait pas ce qui se passe dans le monde. Est-ce là le genre d’ignorance qu’il faut éradiquer ? Si c’était vrai, cela signifierait que l’on se comporterait de façon plus bénéfique dans la vie si l’on parle des langues étrangères ou si l’on connaît l’histoire et la politique. Or, nous ne pouvons que constater que ce n’est pas le cas.

Afin de comprendre ce qui caractérise l’ignorance, nous devons savoir de quoi nous sommes ignorants au moment où l’ignorance se manifeste. D’une part, il y a le monde des concepts qui, dans notre langage quotidien, ordinaire, est constitué de termes conventionnels, relatifs et, d’autre part, il y a le monde des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*). Quand on pense au concept qui, en langage conventionnel, relatif, est désigné par le terme « Monde », nous pouvons penser aux personnes, aux animaux et aux choses et nous les désignons par leurs noms respectifs. Mais connaissons-nous, tels qu’ils sont, les phénomènes qui se manifestent en nous-mêmes et autour de nous : seulement des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) qui ne durent pas ?

Le monde des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*) est réel. Les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels en font partie. Ces derniers apparaissent dans notre vie quotidienne et sont connus par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme, et peu importe comment nous les nommons. C’est ce monde-là qui est réel. Quand nous voyons, il y a le monde de l’objet visuel. Quand nous entendons, il y a le monde du son. Lorsque nous touchons un objet, il y a le monde

de l'objet tangible. L'objet visuel et la vision sont réels. Leurs caractéristiques ne peuvent pas être modifiées et elles peuvent être connues en direct ; peu importe que nous les appelions « objet visuel » et « vision », ou que nous leur attribuions tout autre nom. Mais quand on s'attache à des concepts qui sont désignés par des termes conventionnels, relatifs, tels que « arbre » ou « chaise », nous ne connaissons aucune caractéristique de la réalité. Qu'est-ce qui est réel quand on regarde un arbre ? Que peut-on connaître en direct ? L'objet visuel est réel, c'est un phénomène ultime (un *paramattha dhamma*) ; c'est un phénomène matériel qui peut être connu en direct par les yeux. Grâce au toucher, la dureté peut être connue ; c'est un phénomène matériel qui est connu en direct par le système somatosensoriel, il est réel. « Arbre » est un concept –ou une idée– à laquelle nous pouvons penser, mais ce n'est pas un phénomène ultime, pas une réalité qui a sa caractéristique propre. L'objet visuel et la dureté sont des phénomènes ultimes car ils ont leurs propres caractéristiques qui peuvent être connues en direct, et peu importe comment nous les nommons.

Le monde connaissable par les six portes est réel, mais il ne dure pas ; il est fugace. Quand on voit, il y a le monde des images, mais il disparaît aussitôt. Quand on entend, il y a le monde des sons, mais il ne dure pas non plus. C'est la même chose pour le monde des odeurs, le monde des saveurs, le monde des objets tangibles et le monde des objets connaissables par la porte du psychisme. Cependant, nous ne connaissons généralement que le monde des concepts parce que l'ignorance et les croyances erronées se sont accumulées depuis longtemps. L'ignorance des phénomènes ultimes doit être éradiquée ; l'ignorance est cause de souffrance. L'ignorance est la cause de la croyance erronée en un « moi » et de toutes les autres souillures psychiques. Tant qu'il y a de l'ignorance nous nous leurrons, nous ne savons pas ce qu'est vraiment notre vie : des phénomènes conditionnés qui apparaissent et disparaissent aussitôt.

Dans les enseignements, le monde des phénomènes ultimes, est appelé « le Monde au sens noble ». Le noble a développé la

compréhension profonde (*paññā*) qui voit les choses telles qu'elles sont ; il connaît vraiment « le Monde ». Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 52e, chapitre IV, paragraphe 84, Le Transitoire) qu'Ananda a dit au Bouddha :

« "Le Monde ! Le Monde !" dit l'adage, Seigneur. S'il vous plaît, Seigneur, quelle en est la signification profonde?

« Ce qui est fugace par nature, Ananda, s'appelle "le Monde" au sens noble.

Et qu'est-ce qui, Ananda, est fugace par nature ? L'œil, Ananda, est fugace par nature... les objets... la langue... l'esprit[1] sont fugaces par nature, un état psychique, une conscience psychique, un contact psychique, tout ressenti agréable, tout ressenti désagréable et tout ressenti ni-agréable-ni-désagréable résultant d'un contact psychique, cela aussi est fugace par nature. Donc, ce qui est fugace, Ananda, est appelé "le Monde" au sens noble. »

Quelqu'un peut penser qu'il se connaît vraiment sans connaître le monde tel qu'il apparaît par les six portes. Il peut penser qu'il connaît sa colère et son avidité, mais, en réalité, il n'a pas une connaissance directe de ce qu'ils sont : seulement différents phénomènes psychiques et non pas un « moi », une entité-ego. Tant qu'il a une croyance erronée, fausse, des réalités, on ne se connaît pas vraiment et l'on ne peut éliminer les souillures psychiques. On s'attache à l'idée, au concept d'un « moi » ; on n'a pas compris par expérience chaque caractéristique de la réalité. Il est difficile de savoir quand il y a de l'avidité, de la colère et de l'ignorance, et il est difficile d'être attentif aussi aux degrés peu ou pas grossiers de ce qui est néfaste. Quand nous commençons à progresser dans la « vision pénétrante », une compréhension profonde des réalités, nous nous rendons compte à quel point nous en savons peu sur nous-mêmes.

Tant qu'il y aura de l'ignorance, nous vivrons dans l'obscurité. C'est la grande compassion du Bouddha qui l'a

---

[1] Le texte pāli est abrégé, il comprend également : l'oreille... le nez... le système somatosensoriel, et toutes les réalités apparaissant par les six portes.

poussé à enseigner le *Dhamma* aux autres. Le *Dhamma* est la lumière qui peut dissiper les ténèbres. Si nous ignorons le *Dhamma*, nous sommes ignorants du Monde, de nous-mêmes ; nous sommes ignorants des actes intentionnels, si ceux-ci sont bénéfiques ou néfastes et de leurs résultats karmiques ; nous ignorons comment éliminer les souillures psychiques.

L'étude de l'Abhidhamma nous aidera à mieux comprendre ce qui caractérise l'ignorance (*moha*). L'Atthasālinī (Livre II, Partie IX, chapitre I, 249) déclare à propos de l'ignorance :

« L'illusion » (l'ignorance) est caractérisée par l'aveuglement ou ce qui fait opposition à la connaissance ; l'essence de la non-pénétration, ou la fonction de masquer la nature réelle de tout objet ; la manifestation de l'opposition à un comportement juste ou à la cause de l'aveuglement ; la cause immédiate d'une attention insensée ; et devant être considérée comme étant la racine de tout phénomène néfaste...

Il existe de nombreux degrés d'ignorance. Quand nous étudions le *Dhamma*, nous devenons moins ignorants des réalités ; nous approfondissons notre compréhension des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*), des actes intentionnels (des *kammas*) et des résultats karmiques (des *vipākas*). Cependant, cela ne signifie pas que nous pouvons déjà éliminer l'ignorance. L'ignorance ne peut pas être éradiquée simplement en pensant à la vérité ; elle ne peut être éradiquée qu'en perfectionnant la compréhension profonde (*paññā*) qui connaît « le Monde au sens noble » : organe visuel, objet visuel, conscience visuelle, organe auditif, son, conscience auditive et toutes les autres réalités apparaissant aux six portes des sens.

Lorsque nous étudions l'Abhidhamma, nous apprenons que l'ignorance apparaît avec toutes les consciences néfastes. Les consciences enracinées dans l'avidité ont l'ignorance et l'avidité pour racines et celles enracinées dans la colère ont l'ignorance et la colère pour racines. Il existe deux sortes de consciences néfastes qui ont l'ignorance pour seule racine, elles sont nommées en pāli *moha-mūla-cittas*. La première est accompagnée de doute (de *vicikicchā*) et la seconde d'agitation (d'*uddhacca*). Le ressenti qui accompagne une conscience enracinée dans l'ignorance est toujours ni-agréable-ni-

désagréable (*upekkhā*). Quand une conscience est enracinée dans l'ignorance, il n'y a ni attirance ni rejet. Il n'y a ni ressenti agréable ni ressenti désagréable. Les deux sortes de consciences enracinées dans l'ignorance sont spontanées.

Ce qui caractérise l'ignorance (*moha*) ne doit pas être confondu avec ce qui caractérise les croyances erronées (*diṭṭhi*), ces dernières n'apparaissant qu'avec les consciences enracinées dans l'avidité (les *lobha-mūla-cittas*). Lorsque les croyances erronées apparaissent, on prend, par exemple, ce qui est fugace pour permanent, ou bien l'on croit qu'il y a un « moi ». L'ignorance n'est pas une croyance erronée, c'est l'ignorance des réalités. L'ignorance est la cause des croyances erronées, mais la caractéristique de l'ignorance est différente de celle des croyances erronées.

Les deux sortes de consciences enracinées dans l'ignorance (de *moha-mūla-cittas*) sont :

1. se manifestant avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable accompagnées de doute (*upekkhā-sahagataṃ, vicikicchā-sampayuttaṃ*).
2. se manifestant avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable accompagnées d'agitation (*upekkhā-sahagataṃ, uddhacca-sampayuttaṃ*).

Lorsque se manifeste une conscience enracinée dans l'ignorance accompagnée de doute (de *vicikicchā*), on doute du Bouddha, du Dhamma et du Sangha[2]. Nous pouvons douter que le Bouddha ait vraiment découvert la vérité, qu'il ait enseigné le Chemin menant à la fin des souillures psychiques et qu'il y ait d'autres personnes qui puissent également devenir illuminées. Nous pouvons douter de la réalité de vies passées et futures, sur la relation entre les actes intentionnels (les *kammas*) et les résultats karmiques (les *vipākas*). Il existe de nombreux degrés de doute. Quand nous commençons à progresser dans la vision pénétrante, nous pouvons avoir des doutes sur la réalité du

[2] Le Sangha est l'ordre des moines, mais cela signifie aussi le « Noble Sangha », les Nobles qui ont réalisé l'illumination.

moment présent, si celle-ci est un phénomène psychique ou un phénomène matériel. Par exemple, quand on entend, il y a bien sûr un son, mais il ne peut y avoir d’attention qu’à une seule réalité à la fois, car une conscience ne peut connaître qu’un seul objet à la fois. On peut avoir un doute sur la réalité qui apparaît à ce moment présent : est-ce un phénomène psychique qui entend ou un phénomène matériel qui est le son? Un phénomène psychique et un phénomène matériel apparaissent et disparaissent si rapidement que tant qu’une compréhension précise de la différence entre leurs caractéristiques respectives n’a pas été développée, on ne sait pas quelle réalité se manifeste au moment présent. Il y aura des doutes sur le monde des phénomènes ultimes jusqu’à ce que la compréhension profonde (*paññā*) voie clairement les caractéristiques des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels tels qu’ils apparaissent aux six portes.

L’Atthasālinī (Livre II, Partie IX, chapitre III, 259) déclare au sujet du doute :

> Ici, le doute signifie se priver du remède (de la connaissance). Ou, celui qui, étudiant la nature réelle en doutant, éprouve de la souffrance et de la lassitude (*kicchati*), c’est cela le doute. Le doute a le changement comme caractéristique, l’hésitation mentale comme fonction, l’indécision ou l’incertitude dans la compréhension comme manifestation, la pensée non méthodique (l’attention insensée) comme cause immédiate, et il doit être considéré comme un danger pour la réalisation.

Le doute (*vicikicchā*) est différent des croyances erronées (*diṭṭhi*). Quand il y a une croyance erronée, on s’attache, par exemple, à l’idée que les phénomènes sont permanents ou qu’ils sont dotés d’un « moi », d’entité-ego. Quand le doute apparaît, on se demande si le psychisme est différent du corps matériel ou non, si les phénomènes sont permanents ou fugaces. Il n’y a pas d’autre moyen d’éliminer le doute qu’en progressant dans la compréhension profonde (*paññā*) qui voit les réalités telles qu’elles sont. Certaines personnes ayant des doutes sur le Bouddha et ses enseignements peuvent penser que le doute peut être guéri en étudiant les faits historiques. Ils veulent en savoir plus sur l’époque à laquelle a vécu le Bouddha et sur les

endroits où il s’est déplacé ; ils veulent savoir l’époque exacte à laquelle les textes ont été transcrits. Ils ne peuvent pas être guéris de leur doute en étudiant les événements historiques ; cela ne mène pas au but des enseignements du Bouddha qui est l’éradication des souillures psychiques.

Les gens du temps du Bouddha spéculaient aussi sur des choses qui ne conduisent pas au but des enseignements. Ils se demandaient si le monde est fini ou infini, éternel ou pas éternel, si le *Tathāgata* (le Bouddha) existerait après sa dernière mort ou pas. Nous lisons dans le Discours de Longueur Moyenne à Māluṅkyā (Les Discours de Longueur Moyenne II, n°63) que Māluṅkyāputta était mécontent du fait que le Bouddha n’ait pas donné d’explications en ce qui concerne les vues spéculatives. Il voulut interroger le Bouddha sur ces points et déclara que si le Bouddha refusait de lui donner des explications il quitterait l’ordre. Il parla au Bouddha de ces questionnements et le Bouddha lui demanda s’il lui avait déjà dit ceci:

« Venez, Māluṅkyāputta, mener la vie sainte[3] sous ma direction et je vous expliquerai alors soit que le monde est éternel, soit que le monde n’est pas éternel... ou que le *Tathāgata* existera... ou n’existera pas après la mort... ou qu’à la fois il existera et n’existera pas après la mort... ou que ni il existera ni qu’il n’existera pas après la mort? ».

Nous lisons que Māluṅkyāputta a répondu : « Non, maître vénéré ». Le Bouddha lui a également demandé s’il (Māluṅkyāputta) avait dit qu’il « mènerait la vie sainte » sous l’autorité du maître à condition que celui-ci veuille lui donner une explication concernant ces points de vue et Māluṅkyāputta répondit encore : « Non, maître vénéré ». Le Bouddha a ensuite comparé sa situation avec celle d’un homme blessé par une flèche empoisonnée et qui ne retirerait pas la flèche jusqu’à ce qu’il sache si l’homme qui l’a transpercé était un aristocrate, un brahmane, un marchand ou un travailleur ; jusqu’à ce qu’il

---

[3] La « vie sainte » guide le moine à se perfectionner dans le Chemin Octuple dans le but de devenir un *arahat*. Dans un sens plus large : tous ceux qui perfectionnent le Chemin Octuple menant à l’illumination, les laïcs inclus, suivent la « vie sainte », en pāli, *brahma-cariyā*.

apprenne le nom de cet homme et de celui de son clan ; jusqu'à ce qu'on lui décrive son apparence extérieure ; jusqu'à ce qu'il soit renseigné sur l'arc, la corde, le matériau du manche, le type de flèche. Cependant, il mourra avant de savoir tout cela. C'est la même chose pour une personne qui ne veut « mener la vie sainte » sous l'autorité du maître qu'à la condition que des explications au sujet des vues spéculatives lui soient données. Nous lisons que le Bouddha a dit ceci :

On ne peut pas dire que mener la vie sainte, Māluṅkyāputta, repose sur l'opinion que le monde est éternel. Ni dire que mener la vie sainte dépend de l'idée que le monde n'est pas éternel. Que l'on ait une opinion que le monde est éternel ou que l'on ait une opinion que le monde n'est pas éternel, il y a la naissance, il y a le vieillissement, il y a la mort, il y a le chagrin, les douleurs, la souffrance corporelle, les lamentations et le désespoir, dont j'enseigne la destruction, ici et maintenant...

C'est pourquoi, Māluṅkyāputta, comprenez comme non expliqué ce qui n'a pas été expliqué par moi, et comprenez comme expliqué ce qui a été expliqué par moi. Et qu'est-ce que je n'ai pas expliqué, Māluṅkyāputta ? que le monde est éternel... ou que le monde n'est pas éternel, cela je ne l'ai pas expliqué... Et pourquoi, Māluṅkyāputta, cela n'a-t-il pas été expliqué par moi ? C'est parce tout cela n'est pas lié au but, que ce n'est pas essentiel pour mener la vie sainte, et ne conduit pas au renoncement, ni au détachement, ni à la cessation, à la tranquillité, à la connaissance profonde, transcendante, à l'illumination, au *nibbāna*. Par conséquent, cela n'a pas été expliqué par moi, Māluṅkyāputta. Et que t'ai-je expliqué, Māluṅkyāputta ? « Voici ce qu'est la souffrance, *dukkha* » a été expliqué par moi, Māluṅkyāputta. « Ceci est l'origine de la souffrance » cela a été expliqué par moi. « Ceci est la cessation de la souffrance » a été expliqué par moi. « Ceci est le Chemin menant à la cessation de la souffrance » a été expliqué par moi. Et pourquoi, Māluṅkyāputta, ai-je expliqué cela ? C'est parce tout cela est lié au but, est essentiel pour mener la vie sainte et conduit au renoncement, au détachement, à la cessation, à la tranquillité, à la connaissance profonde, transcendante, à l'éveil, au *nibbāna*.

Le doute (*vicikicchā*) ne peut être guéri par des spéculations sur des questions qui ne mènent pas au but ; il ne peut être guéri qu'en étant attentif aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels qui se présentent à cet instant présent. Et

même, lorsque le doute apparaît, celui-ci peut être compris comme étant un simple phénomène psychique qui se manifeste en fonction de conditions et qui n'est pas « moi ». De cette façon, la réalité du moment présent sera comprise plus clairement.

La deuxième sorte de consciences enracinées dans l'ignorance (de *moha-mūla-cittas*) accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable se manifeste avec de l'agitation (*upekkhā-sahagataṃ*, *uddhacca-sampayuttaṃ*). *Uddhacca* est traduit par agitation ou excitation. L'agitation se manifeste avec toute conscience néfaste (tout *citta akusala*). Tant qu'il y a de l'agitation, la pleine attention (de *sati*) ne peut pas accompagner une conscience. La pleine attention apparaît avec chaque conscience bénéfique ; elle est pleinement attentive, « non oublieuse » de ce qui est sain. Il y a une pleine attention non seulement dans le progrès de la compréhension juste des réalités (en *vipassanā*), mais aussi en accompagnement de chaque type de phénomène bénéfique. Il y a une pleine attention quand on accomplit un acte de générosité (*dāna*), quand on observe une bonne conduite morale (*sīla*) ou quand on s'entraîne à la culture psychique (*bhāvanā*), qui comprend l'étude ou l'enseignement du *Dhamma*, la progression dans la concentration de tranquillité (le *samatha*) et dans la vision pénétrante (en *vipassanā*). La pleine attention dans la pratique de la vision pénétrante se porte sur une caractéristique de phénomène psychique ou de phénomène matériel.

Quand il y a de l'agitation, une conscience ne peut pas être bénéfique ; on ne peut pas à ce moment mettre en œuvre la générosité, la moralité ou la culture psychique. L'agitation détourne toute conscience de ce qui est bénéfique. L'agitation est de la turbulence au regard de ce qui est bénéfique. Ainsi, l'agitation a un sens différent de ce que dans notre langage conventionnel, relatif, nous entendons par ce terme.

L'agitation apparaît donc avec une conscience enracinée dans l'ignorance accompagnée de doute (*vicikicchā-sampayutta*), puisqu'elle se manifeste avec chaque conscience néfaste. Le deuxième type de consciences enracinées dans l'ignorance est accompagné d'agitation (*uddhacca-sampayutta*).

Ces consciences enracinées dans l’ignorance (*moha-mūla-cittas*) accompagnées d’agitation se manifestent d’innombrables fois par jour, mais il est difficile d’en connaître la caractéristique. Si l’on n’a pas développé la vision pénétrante, on ne détecte pas ce type de conscience. Quand on oublie les réalités et que l’on se laisse aller à la « rêverie », il n’y a pas nécessairement ce type de conscience. Lorsque nous « rêvassons », il n’y a pas que le deuxième type de conscience enracinée dans l’ignorance accompagnée d’agitation qui peut se manifester, mais aussi des consciences enracinées dans l’avidité ou dans la colère.

Une conscience enracinée dans l’ignorance peut apparaître à partir de ce que nous connaissons par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Quand, par exemple, nous avons entendu un son, une conscience enracinée dans l’ignorance peut apparaître. Lorsque se manifeste le deuxième type de conscience enracinée dans l’ignorance, celui accompagné d’agitation, il y a ignorance et oubli de l’objet qui est connu à ce moment. On ne voit peut-être pas le danger de ce type de conscience car celle-ci est accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable et en est donc moins évidente. Cependant, tout ce qui est néfaste est dangereux.

L’ignorance (*moha*) est dangereuse, c’est la racine de tout ce qui est néfaste (*akusala*). Quand nous ignorons les réalités, nous accumulons beaucoup de potentialités négatives. L’ignorance est la cause de l’avidité ; quand on ne connaît pas les réalités telles qu’elles sont, nous devenons captifs des choses que nous connaissons par les sens. L’ignorance est également la cause de la colère ; quand nous sommes ignorants des réalités, nous avons de la colère contre les expériences désagréables. L’ignorance accompagne chaque conscience néfaste et est la cause des dix sortes d’actes intentionnels néfastes (10 *akusala kamma pathas*) (tuer, voler, mentir, etc.) qui sont accomplis par le corps, la parole et la pensée[4]. C’est seulement par une pleine attention aux réalités se manifestant par les six portes que se

[4] Voir chapitre 5.

perfectionne une compréhension profonde (*paññā*) qui peut éliminer l'ignorance.

"Celui qui est entré dans le Courant" (Le *sotāpanna*), qui a réalisé la première étape de l'illumination, a éradiqué les consciences enracinées dans l'ignorance (les *moha-mūla-cittas*) accompagnées de doute (*vicikicchā*) ; il n'a plus aucun doute sur les phénomènes ultimes (les *paramattha dhammas*), il connaît le « Monde au sens noble ». Il n'a plus aucun doute sur le Bouddha, le Dhamma et le Sangha. Il n'a aucun doute sur le Chemin menant à la fin des souillures psychiques. "Celui qui est entré dans le Courant" (Le *sotāpanna*), "Celui qui ne reviendra qu'une fois" (le *sakadāgāmī*), qui a réalisé la deuxième étape de l'illumination, et "Celui qui ne reviendra plus" (l'*anāgāmī*), qui a réalisé la troisième étape de l'illumination, ont encore des consciences enracinées dans l'ignorance accompagnées d'agitation. Seul le "Méritant" (l'*arahat*) a éradiqué tout ce qui est néfaste.

L'ignorance, c'est de ne pas voir les vraies caractéristiques des réalités, ne pas connaître les Quatre Nobles Vérités. Par ignorance, on ne voit pas la première Noble Vérité, la vérité de la souffrance (de *dukkha*) : on ne réalise pas que les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels qui apparaissent sont fugaces et donc on ne les voit pas comme insatisfaisants (*dukkha*). On ne connaît pas la seconde Noble Vérité, l'origine de la souffrance, et qui est la soif du désir. À cause de l'attachement aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels, il n'y a pas de fin au cycle de la naissance et de la mort et il n'y a donc pas de fin à la souffrance (à *dukkha*). On ne connaît pas la Noble Vérité de la cessation de la souffrance qu'est le *nibbāna*. On ne connaît pas la Noble Vérité du Chemin menant à la cessation de la souffrance, qui est le Chemin Octuple. Le Chemin Octuple est perfectionné par la vision pénétrante (par *vipassanā*).

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Jambukhādaka, paragraphe 9) que Jambukhādaka a demandé à Sāriputta :

« "L'ignorance, l'ignorance !" répète l'enseignement, ami Sāriputta. Je vous en prie, dites-moi ce qu'est l'ignorance. »

« Ne pas comprendre la souffrance, mon ami, ne pas comprendre l’origine de la souffrance, ni la cessation de la souffrance, ni le Chemin menant à la cessation de la souffrance, c’est cela, mon ami, qui s’appelle “l’ignorance”. »

« Mais y a-t-il un moyen, mon ami, une approche pour abandonner cette ignorance ?

« Il y a en un, en effet, mon ami, pour un tel abandon.

« Et qu’est-ce, mon ami, que cette façon, cette approche de l’abandon de cette ignorance ?

« C’est ce Noble Chemin Octuple, mon ami... »

Le Noble Chemin Octuple mène à l’éradication de l’ignorance (de *moha*).

Questions

1. Qu’est-ce que l’ignorance (*moha*) ? Pourquoi doit-elle être éradiquée ?
2. Comment peut-elle être éradiquée ?
3. Lorsqu’il y a un doute (un *vicikicchā*) sur les réalités, y a-t-il aussi de l’ignorance ?
4. À partir de ce qui est connu, par quelles portes l’ignorance peut-elle se manifester ?

8 Les ahetuka cittas (Les consciences sans racines)

Si nous voulons nous connaître, nous ne devons pas simplement connaître les moments de consciences néfastes (les *akusala cittas*) ou de consciences bénéfiques (les *kusala cittas*) mais aussi d'autres moments. Quand nous voyons quelque chose de laid, nous éprouvons de la répulsion pour ce que nous voyons. Au moment de la répulsion apparaît une conscience néfaste enracinée dans la colère (*dosa*). Mais avant que cette répulsion ne se manifeste, il y a obligatoirement des moments où l'on voit simplement un objet. À ces moments-là, il n'y a pas encore de conscience néfaste, mais des consciences qui sont sans « racines » (racine, en pāli : *hetu*).

Il y a six activités psychiques (six *cetasikas*) qui sont des racines (des *hetus*). Trois de ces racines sont néfastes (*akusala*) : l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*) et l'ignorance (*moha*). Trois racines sont élevées (*sobhana*) : la générosité désintéressée (*alobha*[1]), la bienveillance sans réserve (*adosa*) et la compréhension profonde (*amoha* ou *paññā*). Toute conscience ainsi que toute activité psychique accompagnée de racines est appelée en pāli *sahetuka* (« *sa* » signifie « avec »). Par exemple, une conscience enracinée dans la colère (un *dosa-mūla-citta*) est *sahetuka* ; l'ignorance et la colère sont des racines qui apparaissent avec toute conscience enracinée dans la colère.
Les consciences sans racines sont appelées en pāli *ahetuka cittas*. Beaucoup de consciences sans racines se manifestent au cours de la journée. Chaque fois que nous voyons, entendons, sentons, goûtons, ou touchons, des consciences sans racines apparaissent avant les consciences accompagnées de racines néfastes (d'*akusala hetus*) ou de racines élevées (de *sobhana hetus*). Nous sommes enclins à prêter attention uniquement aux moments d'attirance et de répulsion, mais nous devons connaître aussi les caractéristiques des autres moments ; nous devons connaître les caractéristiques des consciences sans racine.

---

[1] En pāli « a » est un préfixe négatif.

Il existe au total dix-huit sortes de consciences sans racine. Comme je vais l’expliquer, quinze sont des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*) et trois des consciences inopérantes –ou « ni cause ni résultat karmiques »– (des *kiriyacittas*). Sept des quinze consciences de résultat karmique sans racines sont des résultats d’actions néfastes (7 *akusala vipākacittas*) et huit sont des résultats d’actions bénéfiques (8 *kusala vipākacittas*). Lorsqu’un objet plaisant ou déplaisant stimule le système visuel, une conscience visuelle ne connaît que ce qui apparaît par les yeux, il n’y a pas encore d’attirance ni de rejet envers l’objet. Une conscience visuelle est une conscience de résultat karmique sans racine. Les consciences qui « aiment ou n’aiment pas » l’objet apparaissent plus tard ; ces dernières sont des consciences avec racines (des *sahetuka cittas*). Voir n’est pas la même chose que de penser à ce qui est vu. Toute conscience qui porte attention à l’aspect extérieur et à la forme d’une chose et qui sait ce dont il s’agit ne connaît pas cet objet par la porte de l’œil mais par la porte du psychisme ; ces consciences ont des caractéristiques différentes l’une de l’autre. Quand on utilise le mot « voir », cela signifie généralement faire attention à l’aspect extérieur et à la forme d’une chose et savoir ce que c’est. Cependant, il doit aussi y avoir un type de conscience qui ne fait que voir l’objet et cette conscience ne connaît rien d’autre. Ce que nous voyons, nous pouvons l’appeler « objet visuel » ou « couleur », mais c’est tout simplement ce qui apparaît par les yeux. Quand il y a de l’audition, nous pouvons comprendre que l’audition a une caractéristique différente de celle de la vision ; une conscience qui entend connaît un son par les oreilles. C’est seulement en étant attentif aux différentes caractéristiques des réalités et en les examinant encore et encore que nous allons les connaître telles qu’elles sont. Les gens peuvent penser qu’il y a un « moi » qui peut voir et entendre en même temps, mais par quelle porte un « moi » peut-il être connu ? La croyance en un « moi » est erronée.

Voir, entendre, sentir, goûter et toucher, cela ne se manifeste pas sans causes ; ce sont des résultats karmiques. L’organe visuel, l’organe auditif, l’organe olfactif, l’organe gustatif et

l'organe somatosensoriel sont des phénomènes matériels produits par des actes intentionnels ; ces organes sont les résultats matériels d'actes intentionnels. Mais, dans les textes, seuls les résultats psychiques des actes intentionnels sont appelés *vipākas*, et donc seules les consciences et les activités psychiques sont appelées *vipākas*. Les phénomènes matériels (les *rūpas*) ne sont pas appelés *vipākas*.

Le Bouddha a enseigné que tout ce qui apparaît doit avoir des conditions pour cela. Lorsque nous voyons quelque chose de déplaisant, il doit y avoir une condition pour cela : c'est le résultat d'un acte intentionnel néfaste (d'un *akusala kamma*) et en aucun cas celui d'un acte intentionnel bénéfique (d'un *kusala kamma*). Voir quelque chose de plaisant ne peut être que le résultat karmique d'un acte intentionnel bénéfique. Une conscience de résultat karmique qui connaît un objet déplaisant ou plaisant par l'un des cinq sens est sans racine. À ce moment, il n'y a ni racines néfastes ni racines élevées qui apparaissent avec cette conscience.

Une conscience visuelle, une conscience auditive ou toute autre conscience sensorielle qui connaît un objet plaisant ou un objet déplaisant par la porte des cinq sens correspondante est une conscience de résultat karmique sans racine. Il existe deux sortes de conscience de résultat karmique sans racines connaissant un objet par l'une des cinq portes des sens : l'une est un résultat d'acte intentionnel néfaste et l'autre est un résultat d'acte intentionnel bénéfique. Il y a donc cinq paires de consciences de résultat karmique sans racines qui apparaissent en fonction des cinq portes des sens. Il y a aussi d'autres sortes de consciences de résultat karmique sans racines qui seront traitées plus tard. Les dix consciences de résultat karmique sans racines que sont ces cinq paires sont appelées en pāli *dvi-pañca-viññāṇa* (deux fois cinq *viññāṇas*[1]). Pour résumer, ce sont :

1. Toute conscience visuelle (*cakkhu-viññāṇa,* « *cakkhu* » signifie œil) : résultat d'acte intentionnel néfaste (*akusala vipāka*), accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (*upekkhā*) ; ou résultat d'acte intentionnel bénéfique (*kusala*

[1] « *dvi* » signifie « deux » et « *pañca* » signifie « cinq ».

vipāka), accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.

2. Toute conscience auditive (*sota-viññāṇa*, « *sota* » signifie oreille) : résultat d’acte intentionnel néfaste, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable ; ou résultat d’acte intentionnel bénéfique, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.
3. Toute conscience olfactive (*ghāna-viññāṇa*, « *ghāna* » signifie nez) : résultat d’acte intentionnel néfaste, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable ; ou résultat d’acte intentionnel bénéfique, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.
4. Toute conscience gustative (*jivhā-viññāṇa*, « *jivhā* » signifie langue) : résultat d’acte intentionnel néfaste, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable ; ou résultat d’acte intentionnel bénéfique, accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.
5. Toute conscience corporelle –somatosensorielle– (*kāya-viññāṇa*, « *kāya* » signifie corps) : résultat d’acte intentionnel néfaste, accompagnée d’une sensation corporelle douloureuse (*dukkha-vedanā*) ; ou résultat d’acte intentionnel bénéfique, accompagnée d’une sensation corporelle agréable (*sukha-vedanā*).

Une conscience de résultat karmique sans racines qui voit ou entend, sent ou goûte, est invariablement accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, qu’elle soit un résultat d’acte intentionnel néfaste ou d’acte intentionnel bénéfique. Une conscience qui n’aime pas l’objet peut apparaître après. Celle-ci est avec racines (*sahetuka* – avec *hetu*) et elle est accompagnée d’un ressenti désagréable. Ou bien une conscience qui aime l’objet peut apparaître après ; cette conscience qui est aussi avec racines, peut être accompagnée d’un ressenti agréable ou d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Nous sommes enclins à penser que les cinq paires de consciences sensorielles (les *dvi-pañca-viññāṇas*) en tant que telles comme voir ou entendre peuvent se produire en même temps que l’avidité ou la colère envers un objet, mais c’est faux. Des consciences distinctes

apparaissent à des moments distincts et les ressentis qui accompagnent ces consciences sont également distincts de celles-ci ; ces réalités apparaissent chacune du fait de leurs propres causes et elles sont dénuées de « moi », d'entité-ego.

Un ressenti qui se manifeste avec une conscience somatosensorielle qui connaît un objet interne ou externe par le système nerveux somatosensoriel ne peut pas être un ressenti ni-agréable-ni-désagréable ; une conscience somatosensorielle se manifeste soit avec une sensation corporelle douloureuse, soit avec une sensation corporelle agréable. Lorsqu'un objet tangible déplaisant est connu, la sensation qui accompagne la conscience de résultat karmique sans racines (l'*ahetuka vipākacitta*) est une sensation corporelle douloureuse (un *dukkha-vedanā*).

Lorsqu'un objet tangible plaisant est connu, le ressenti qui accompagne la conscience de résultat karmique sans racines (l'*ahetuka vipākacitta*) est une sensation corporelle agréable (un *sukha-vedanā*). Une sensation corporelle douloureuse et une sensation corporelle agréable sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) qui ne peuvent se manifester qu'avec une conscience de résultat karmique (un *vipākacitta*) qui connaît un objet par le système somatosensoriel. Une sensation corporelle est conditionnée par le contact de l'objet avec le système somatosensoriel. Une sensation corporelle et un ressenti sont tous deux des phénomènes psychiques, mais ils se manifestent en raison de causes différentes et à différents moments. Par exemple, nous pouvons avoir une sensation corporelle agréable lorsque nous sommes dans un environnement confortable, mais, malgré cela, nous pouvons encore nous sentir inquiets et avoir des moments de ressenti désagréable qui accompagne une conscience enracinée dans la colère (un *dosa-mūla-citta*) ; ces ressentis surviennent à des moments différents et en raison de conditions différentes. Cette sensation corporelle agréable est un résultat d'acte intentionnel bénéfique. Et ce ressenti désagréable, qui se manifeste lorsque nous sommes malheureux, est causé par notre accumulation de colère ; il est néfaste (*akusala*). Toute la journée apparaissent des objets connaissables par le système nerveux somatosensoriel, qui est un phénomène matériel. L'objet tangible peut être connu sur toute la surface du corps

mais également à l’intérieur de celui-ci, et donc la porte du système somatosensoriel peut être située n’importe où dans le corps. Chaque fois que nous touchons à des objets durs ou mous, que le froid ou la chaleur entre en contact avec le corps, et lorsque nous bougeons, que nous nous plions ou que nous nous étirons, il y a des objets plaisants ou déplaisants connus par le système somatosensoriel. On peut se demander si, à chaque moment où il y a un contact corporel, se manifeste une sensation corporelle agréable ou une sensation corporelle douloureuse. On peut observer les sensations corporelles grossières, mais pas les sensations corporelles peu ou pas grossières. Par exemple, quand quelque chose est un peu trop dur, un peu trop froid ou un peu trop chaud, il y a une sensation corporelle douloureuse (un *dukkha-vedanā*) qui apparaît avec la conscience de résultat karmique sans racines (l’*ahetuka vipākacitta*) qui connaît l’objet par le système somatosensoriel. On peut ne pas détecter les sensations corporelles peu ou pas grossières si l’on n’a pas appris à être pleinement attentif aux réalités.

L’*arahat*, lorsqu’il connaît un objet déplaisant ou un objet plaisant par le système somatosensoriel, a une sensation corporelle douloureuse ou agréable découlant d’une conscience de résultat karmique sans racines qui est une conscience somatosensorielle –ou corporelle, mais il n’a pas de consciences néfastes ni de consciences bénéfiques qui remplace cette conscience de résultat karmique ; au lieu de cela, il a des « consciences inopérantes »[2] « ni bénéfiques, ni néfastes, ni résultats » (des *kiriyacittas*). Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga Les Ressentis, Livre I, paragraphe 6) que le Bouddha a dit aux moines :

« La multitude des gens non instruits, moines, éprouve une sensation corporelle agréable, une sensation corporelle douloureuse ou une sensation corporelle neutre. Le disciple noble bien instruit, moines, connaît ces mêmes trois sensations corporelles.

---

[2] L’*arahat* n’accomplit pas d’actes intentionnels bénéfiques (de *kusala kammas*) ni d’actes intentionnels néfastes (d’*akusala kammas*), actions qui produisent des résultats karmiques. Pour lui il n’y a pas d’acte intentionnel (de *kamma*) qui puisse produire une naissance.

Cependant, moines, quelle est la distinction, quelle est la spécificité, qu'est-ce qui fait la différence entre un disciple noble bien instruit et la multitude des gens non instruits ?

« Pour nous, Maître, les choses ont le Pleinement Illuminé comme racine... »

« La multitude des gens non instruits, moines, touchés par une sensation corporelle douloureuse, pleurent et gémissent, se lamentent à haute voix, se frappent la poitrine, sont plongés dans le plus grand trouble. Car ils ressentent un ressenti double, corporel et psychique... Touchés par cette sensation douloureuse, ils en éprouvent de l'aversion. Éprouvant de l'aversion contre cette sensation douloureuse, une tendance latente pour l'aversion s'attache à eux. Touchés par une sensation agréable, ils se délectent de cette sensation agréable. Pourquoi cela ? La multitude des gens non instruits, moines, ne recherche d'autre refuge contre une sensation désagréable que celui d'un plaisir des sens. Se délectant de ce plaisir des sens, la tendance latente pour le plaisir des sens s'attache à eux... »

N'est-ce pas ainsi que nous vivons ? Affectés par une sensation corporelle désagréable, nous aspirons à une sensation corporelle agréable ; nous croyons que c'est cela le vrai bonheur. Nous ne voyons pas la vie telle qu'elle est, souffrance (*dukkha*). Nous souhaitons ignorer la maladie, la vieillesse et la mort, « les lamentations et le désespoir », et la nature fugace de toutes les réalités conditionnées. Nous attendons le bonheur dans la vie et quand nous devons souffrir, nous pensons qu'une sensation corporelle agréable peut nous guérir de la souffrance et nous nous y attachons. Dans l'enseignement du Bouddha sur « l'origine dépendante »[3], il est dit que les ressentis conditionnent la soif du désir. Non seulement un ressenti agréable et un ressenti ni-agréable-ni-désagréable conditionnent la soif du désir, mais également un ressenti désagréable, puisqu'on souhaite en être libéré (Visuddhimagga, XVII, 238). De plus, on lit dans le discours (le *sutta*) :

... S'il éprouve une sensation corporelle agréable, il la subit comme un esclave. S'il éprouve une sensation corporelle douloureuse, il la

[3] En pāli : *paṭiccasamuppāda*. L'enseignement de la conditionnalité de tous les phénomènes psychiques (des *nāmas*) et matériels (des *rūpas*) de notre vie.

subit comme un esclave. S'il éprouve une sensation corporelle neutre, il la subit comme un esclave. Cette multitude des gens non instruits, moines, s'appelle "les esclaves de la naissance, de la mort, de la peine et du chagrin, du malheur, de la lamentation et du désespoir". Ils sont les esclaves de la souffrance (de *dukkha*) ». Ainsi je le déclare.

Mais, moines, le disciple noble bien instruit touché par une sensation corporelle douloureuse ne pleure pas ni ne gémit, ne se lamente pas à haute voix, ne se frappe pas la poitrine, n'est pas plongé dans le plus grand trouble. Il n'éprouve que la sensation corporelle douloureuse, mais sans le ressenti[4]... S'il éprouve une sensation corporelle agréable, il la perçoit comme quelqu'un libéré de l'esclavage. S'il éprouve une sensation corporelle douloureuse, il la perçoit comme quelqu'un libéré de l'esclavage. S'il éprouve une sensation corporelle neutre, il la perçoit comme quelqu'un libéré de l'esclavage. Ce noble disciple bien enseigné, moines, est appelé "libéré de l'esclavage de la naissance, de la vieillesse, de la peine et du chagrin, du malheur, de la lamentation et du désespoir, libéré de l'esclavage de la souffrance (de *dukkha*)". » Ainsi je le déclare... »

Sensations corporelles et ressentis apparaissent à cause de conditions et disparaissent. Ils sont fugaces et ils ne doivent pas être pris pour « moi ». Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 53[e], paragraphe 130, Hāliddaka) :

Un jour, le vénérable Kaccāna le Grand séjournait parmi les gens d'Avanti, au Repaire du Balbuzard sur un rocher escarpé. Un jour, le père de famille Hāliddakāni est venu rencontrer le vénérable Kaccāna le Grand. Assis à son côté, il dit ceci :

« Il a été dit par le Pleinement Illuminé, Vénérable, 'en raison de la diversité des éléments apparaît la diversité des contacts. De la diversité des contacts naît la diversité des ressentis.' S'il vous plaît, Vénérable, de quoi s'agit-il? quelle en est la signification profonde ? »

« Père de famille, après avoir vu par l'œil un objet plaisant, un moine sait qu'une telle conscience visuelle est une expérience agréable[5]. Qu'en raison du contact qui est une expérience agréable apparaît un ressenti agréable.

---

[4] Il ressent une douleur physique, pas une douleur psychique.

[5] La traduction par la Pali Text Society : *at the thought "This is such and such", comes to know eye*-*consciousness that is a pleasant experience*.

Après avoir vu par l'œil un objet déplaisant, un moine sait qu'une telle conscience visuelle est une expérience désagréable. Qu'en raison du contact qui est une expérience désagréable apparaît un ressenti désagréable.

Après avoir vu par l'œil un objet dont l'effet ne lui est ni-agréable-ni-désagréable, un moine sait qu'une telle conscience visuelle est une expérience ni-agréable-ni-désagréable. Qu'en raison du contact qui est une expérience ni-agréable-ni-désagréable, apparaît un ressenti ni-agréable-ni-désagréable.

De même, père de famille, après avoir entendu un son par l'oreille, senti une odeur par le nez, goûté une saveur par la langue, connu un objet tangible par le corps, connu par le psychisme un objet psychique plaisant... Qu'en raison d'un contact qui est une expérience plaisante apparaît un ressenti agréable. Mais après avoir connu un objet psychique désagréable... qu'en raison d'un contact qui est une expérience désagréable, apparaît un ressenti désagréable. Encore une fois, après avoir connu par le psychisme un objet psychique qui lui fait un effet ni-agréable-ni-désagréable, il en vient à connaître qu'une telle conscience psychique est l'expérience d'un objet avec un effet ni-agréable-ni-désagréable. Qu'en raison du contact ni-agréable-ni-désagréable, naît un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Donc, père de famille, en raison de la diversité des éléments, naît la diversité des contacts. Due à la diversité des contacts naît la diversité des ressentis. »

Si nous sommes pleinement conscients des réalités qui apparaissent par les différentes portes, nous parviendrons à distinguer les différentes caractéristiques des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels ; nous distinguerons les différentes sortes de consciences et les différentes sortes de ressentis. Nous comprendrons que toutes les réalités ne sont que des éléments conditionnés et dénués de « moi », d'entité-ego. Nous saurons par expérience qu'il y a non seulement des consciences accompagnées d'avidité, de colère et d'ignorance, ainsi que des consciences accompagnées de « belles » racines, mais aussi des consciences qui sont sans racines. On peut trouver inutile et inintéressant d'en connaître davantage sur la vision, l'audition et les autres réalités apparaissant par les différentes portes. Cependant, pour voir les choses telles

qu'elles sont, il est essentiel de savoir, par exemple, qu'une conscience qui entend un son a une caractéristique différente d'une conscience qui aime ou n'aime pas ce son et que ces consciences apparaissent en raison de conditions différentes. Ce que le Bouddha a enseigné peut être vérifié en étant pleinement attentif aux réalités.

Questions

1. Quelles sont les six racines (les 6 *hetus*) ?
2. Quand il y a une vision, cela peut être un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) ou un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*). Y a-t-il des racines qui accompagnent une conscience visuelle ?

9 Les ahetuka cittas inconnaissables dans la vie quotidienne

Les consciences sans racines inconnaissables dans la vie quotidienne

Il existe donc dix-huit sortes de consciences qui se manifestent sans racines (18 *cittas ahetuka*). Quinze sont des résultats karmiques (des *vipākas*) et, comme nous l'avons vu, dix de ces quinze consciences constituent les 'cinq paires de consciences' (*dvi-pañca-viññāṇas*). Ce sont les paires des :

- conscience visuelle
- conscience auditive
- conscience olfactive
- conscience gustative
- conscience somatosensorielle (corporelle).

Chacune d'entre elles est une paire composée d'un résultat d'acte intentionnel néfaste (d'un *vipāka akusala*) et d'un résultat d'acte intentionnel bénéfique (d'un *vipāka kusala*).

Une conscience visuelle est un résultat. Quand c'est un résultat d'acte intentionnel néfaste, la conscience visuelle connaît un objet déplaisant ; quand c'est un résultat d'acte intentionnel bénéfique, la conscience visuelle connaît un objet plaisant. La fonction d'une conscience visuelle est de connaître un objet visuel.

La volition, l'acte intentionnel (le *kamma*) qui produit la conscience de résultat karmique (le *vipākacitta*) qu'est une conscience visuelle ne produit pas uniquement ce type de conscience de résultat karmique, elle produit également deux autres sortes de consciences qui remplacent une conscience visuelle. Une conscience visuelle est immédiatement remplacée par une autre conscience de résultat karmique dont la fonction est de recevoir l'objet. Cette conscience, qui a toujours un objet identique à celui de la conscience visuelle, est appelée conscience réceptrice (*sampaṭicchana-citta*). L'objet visuel qui est connu par une conscience visuelle ne disparaît pas lorsque disparaît cette conscience visuelle car c'est un phénomène matériel ; un phénomène matériel ne disparaît pas aussi rapidement qu'un phénomène psychique. Lorsqu'un objet est connu par l'une des six portes, il n'y a pas qu'une seule conscience qui connaît cet objet, mais toute une série –ou tout

un processus– de consciences qui se remplacent avec un objet identique à celui-là.

Si une conscience visuelle est un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*), alors la conscience réceptrice (le *sampaṭicchana-citta*) sera aussi un résultat d'acte intentionnel néfaste ; si la conscience visuelle est un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*), alors la conscience réceptrice sera aussi un résultat d'acte intentionnel bénéfique. Ainsi, il existe deux sortes de consciences réceptrices : l'une est un résultat d'acte intentionnel néfaste et l'autre est un résultat d'acte intentionnel bénéfique. Une conscience réceptrice est un résultat karmique sans racines (un *ahetuka vipāka*) ; il n'y a ni racines néfastes (*akusala hetus*) ni racines élevées (*sobhana hetus*) qui apparaissent avec ce type de conscience. Une conscience réceptrice remplace une conscience visuelle ; une conscience visuelle est une condition pour l'apparition d'une conscience réceptrice. De la même façon, quand se produit une conscience auditive qui entend un son, une conscience réceptrice remplace cette conscience auditive. Il en va de même pour les autres portes des sens.

Une conscience réceptrice se manifeste toujours avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (*upekkhā*), peu importe que la conscience réceptrice soit un résultat d'acte intentionnel néfaste ou d'acte intentionnel bénéfique.

Après qu'une conscience réceptrice (un *sampaṭicchana-citta*) soit apparue et ait disparu, le processus des consciences (des *cittas*) qui connaissent un objet n'est pas encore terminé. Une conscience réceptrice est remplacée par une autre conscience de résultat karmique sans racines (un *ahetuka vipākacitta*). Ce type de conscience s'appelle conscience investigatrice (*santīraṇa-citta*). Une conscience investigatrice examine l'objet qui a été connu par l'une des 'cinq paires' de consciences sensorielles (des *dvi-pañca-viññāṇas*) et qui a été « reçu » par une conscience réceptrice. Une conscience investigatrice remplace une conscience réceptrice dans le processus des consciences qui connaissent un objet par l'une des cinq portes des sens ; une conscience réceptrice est une condition pour l'apparition d'une conscience investigatrice. Quand une conscience visuelle est

apparue, une conscience réceptrice remplace celle-ci, et une conscience investigatrice remplace une conscience réceptrice dans un processus de consciences qui connaissent un objet visuel identique. Il en va de même pour une conscience investigatrice qui se manifeste dans un processus de consciences qui connaissent un objet par toute autre porte des cinq sens ; elle remplace une conscience réceptrice. Nous ne pouvons pas décider si une conscience investigatrice doit apparaître ou non ; les consciences se manifestent selon des conditions, elles sont hors de contrôle.

Une conscience investigatrice (un *santīraṇa-citta*) est aussi une conscience de résultat karmique sans racines (un *vipākacitta ahetuka*). Lorsque l'objet est déplaisant, la conscience investigatrice sera un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*) accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d'*upekkhā*). En ce qui concerne les consciences investigatrices qui sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique (des *kusala vipākas*), il en existe de deux sortes. Quand l'objet est plaisant mais pas fortement plaisant, la conscience investigatrice est accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (*upekkhā*). Quand l'objet est fortement plaisant, la conscience investigatrice est accompagnée d'un ressenti agréable (*somanassa*). Ainsi, il existe trois sortes de consciences investigatrices et celles-ci dépendent des conditions dans lesquelles elles apparaissent.

Il existe donc quinze sortes de consciences sans racines (d'*ahetuka cittas*) qui sont des résultats karmiques (des *vipākas*). En résumé, ce sont :

- 10 consciences qui sont des 'cinq paires' de consciences sensorielles (des *dvi-pañca-viññāṇas*).
- 1 conscience réceptrice (1 *sampaṭicchana*-*citta*) qui est un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*)
- 1 conscience réceptrice qui est un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*)
- 1 conscience investigatrice (1 *santīraṇa*-*citta*) qui est un résultat d'acte intentionnel néfaste, accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d'*upekkhā*)

- 1 conscience investigatrice qui est un résultat d'acte intentionnel bénéfique, accompagnée d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable
- 1 conscience investigatrice qui est un résultat d'acte intentionnel bénéfique, accompagnée d'un ressenti agréable (*somanassa*).

Sept sortes de consciences de résultat karmique sans racines (d'*ahetuka vipākacittas*) sont des résultats d'acte intentionnel néfaste et huit des résultats d'acte intentionnel bénéfique, car il existe deux sortes de consciences investigatrices (2 *santīraṇa-cittas*) qui sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique.

Il y a en tout dix-huit consciences sans racines (18 *ahetuka cittas*). De ces dix-huit consciences sans racine, quinze sont des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*) et trois sont des consciences qui ne sont 'ni cause ni résultat' (des *kiriyacittas*). Les consciences 'ni causes ni résultats' sont différentes des consciences néfastes et des consciences bénéfiques ainsi que des consciences de résultat karmique. Les consciences néfastes et les consciences bénéfiques sont des consciences qui sont des causes ; elles peuvent motiver des actes intentionnels soit néfastes soit bénéfiques qui vont produire leurs résultats karmiques appropriés. Les consciences de résultat karmique sont des résultats d'actes intentionnels néfastes (d'*akusala kammas*) ou d'actes intentionnels bénéfiques (de *kusala kammas*). Les *kiriyacittas* sont des consciences qui ne sont ni des causes ni des résultats karmiques.

Un autre type de conscience 'ni cause ni résultat' sans racines (un *ahetuka kiriyacitta*) concerne les consciences d'avertissement des cinq portes (les *pañca-dvārāvajjana-cittas*[1]). Lorsqu'un objet stimule l'un des cinq sens, il doit y avoir une conscience qui « avertit de » ou « se tourne vers » l'objet par l'une des portes des cinq sens. Lorsqu'un objet visuel stimule le système visuel, il doit y avoir une « conscience qui se tourne vers », qui attire l'attention sur l'objet visuel, une conscience d'avertissement de

---

[1] *Pañca* : cinq, *dvāra* : la porte, *āvajjana* : avertit ou se tourne vers.

la porte de l'œil (un *cakkhu-dvārāvajjana-citta*) (« *cakkhu* » signifiant « œil »), avant que ne puisse se produire une conscience visuelle (un *cakkhu-viññāṇa*). Quand un son stimule le sens –l'organe– auditif, une conscience d'avertissement de la porte de l'oreille (un *sota-dvārāvajjana-citta*) (« *sota* » signifiant « oreille ») avertit du son par la porte de l'oreille avant qu'il puisse y avoir une conscience auditive (un *sota-viññāṇa*). Une conscience d'avertissement des cinq portes se tourne spécifiquement vers l'objet qui stimule l'un des cinq sens. Elle se tourne, par exemple, vers l'objet visuel ou vers le son qui stimule l'organe sensoriel correspondant, mais elle ne voit ni n'entend. Une conscience d'avertissement des cinq portes est une conscience 'ni cause ni résultat' qui apparaît sans racines et c'est pourquoi il n'y a pas encore d'attirance ni de rejet lorsque cette conscience se manifeste. Une conscience d'avertissement des cinq portes est remplacée par l'une des 'cinq paires' de consciences sensorielles (des *dvi-pañca-viññāṇas*), qui est une conscience de résultat karmique (un *vipākacitta*). Chaque conscience apparaissant dans un processus de consciences qui connaissent un objet a sa fonction propre.

Les consciences qui connaissent un objet par l'une des cinq portes des sens ne connaissent pas d'autre chose que cet objet. Par exemple, quand on lit, la conscience visuelle ne fait l'expérience que d'un objet visuel et ne connaît pas la signification des lettres. Après que le processus de la porte de l'œil se soit entièrement déroulé, l'objet visuel est connu par la porte du psychisme, à partir de quoi apparaissent d'autres processus de consciences de la porte du psychisme qui connaissent la signification de ce qui est écrit et qui y pensent. Donc, il existe des processus de consciences qui connaissent un objet par l'un des cinq sens et des processus de consciences qui connaissent un objet identique par la porte du psychisme.

Un autre type de conscience 'ni cause ni résultat' sans racines concerne les consciences « d'avertissement de la porte du psychisme » (les *mano-dvārāvajjana cittas*). Ce type de conscience se manifeste à la fois dans un processus de l'une des cinq portes des sens et dans un processus de la porte du psychisme, mais elle remplit deux fonctions différentes selon

qu’elle apparaît dans l’une ou l’autre de ces deux processus, comme nous le verrons.

Lorsqu’un objet entre en contact avec l’une des cinq portes des sens, une conscience d’avertissement des cinq portes se tourne vers l’objet, puis l’une des ‘cinq paires de consciences’ le connaît, puis une conscience de réception le reçoit et ensuite une conscience investigatrice l’examine. Le processus par lequel les consciences connaissent l’objet à l’une des portes des cinq sens n’est cependant pas terminé. Une conscience investigatrice est remplacée par une conscience ‘ni cause ni résultat’ sans racines qui connaît l’objet par cette porte des cinq sens et « détermine » cet objet : la conscience déterminante (le *votthapana-citta*[2]). C’est, en fait, une conscience de même type qu’une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*), la première conscience du processus de la porte du psychisme, mais quand elle se manifeste dans un processus de l’une des cinq portes des sens, elle peut être appelée conscience déterminante (*votthapana-citta*), car elle remplit la fonction de détermination d’un objet dans le processus de toute porte des cinq sens. La conscience déterminante, après avoir déterminé l’objet, est remplacée par des consciences néfastes ou de consciences bénéfiques[3]. Une conscience déterminante elle-même n’est ni néfaste ni bénéfique ; c’est une conscience ‘ni cause ni résultat’ (un *kiriyacitta*). Cette conscience qui détermine l’objet est dénuée de « moi », d’entité-ego (*anattā*). Il n’y a pas de « moi », d’entité-ego, qui puisse déterminer s’il y aura des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques. Les consciences néfastes ou les consciences bénéfiques qui remplacent les consciences déterminantes sont dénuées de « moi », d’entité-ego également ; cela dépend des

---

[2] Le terme *votthapana* peut être traduit par « fixer », « établir » ou « déterminer ».

[3] Sauf dans le cas des *arahats*, qui n’ont ni consciences bénéfiques (ni *kusala cittas*) ni consciences néfastes (ni *akusala cittas*), mais des consciences « ni causes ni résultats » (des *kiriyacittas*) à la place.

accumulations d’actes intentionnels néfastes ou bénéfiques si une conscience déterminante est remplacée par une conscience néfaste ou par une conscience bénéfique.

Les consciences qui se manifestent dans un processus de porte des cinq sens et qui connaissent un objet sensoriel tel qu’une couleur ou un son, apparaissent et disparaissent, se remplaçant les unes les autres. Quand un processus de consciences de l’une des cinq portes des sens est terminé, l’objet sensoriel connu par ces consciences disparaît également. Les consciences apparaissent et disparaissent extrêmement rapidement et aussitôt que cesse un processus de l’une des cinq portes des sens commence un processus de consciences de la porte du psychisme qui connaissent l’objet sensoriel qui vient de disparaître. Bien qu’il ait disparu, celui-ci peut être l’objet de consciences apparaissant dans un processus de la porte du psychisme. Une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (Un *mano-dvārāvajjana-citta*) est la première conscience du processus de la porte du psychisme et elle avertit de l’objet qui a déjà disparu. Dans un processus de l’une des cinq portes des sens, une conscience d’avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) avertit d’un objet qui n’a pas encore disparu. Par exemple, elle avertit d’un objet visuel ou d’un son qui stimule toujours la porte de l’un des cinq sens approprié. Cependant, une conscience d’avertissement de la porte du psychisme qui apparaît dans un processus de la porte du psychisme peut connaître un objet qui a déjà disparu. Elle avertit, par exemple, d’un objet visuel qui a été connu par la porte de l’œil ou d’un son qui a été connu par la porte de l’oreille. Après qu’une conscience d’avertissement de la porte du psychisme ait averti de l’objet, elle est remplacée (dans le cas des non-*arahats*) soit par des consciences bénéfiques soit par des consciences néfastes et celles-ci connaissent un objet identique à celui de la conscience visuelle. Une conscience d’avertissement de la porte du psychisme n’est ni une conscience néfaste ni une conscience bénéfique ; c’est une conscience ‘ni cause ni résultat’. Ce sont les propres accumulations de chacun qui conditionnent le type de consciences qui remplacent la conscience d’avertissement de la

porte du psychisme : des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques. Toutes les consciences apparaissent à cause de leurs propres conditions, leurs propres causes ; elles ne sont pas une personne, pas un « moi », elles sont dénuées d'entité-ego (*anattā*).

Une conscience 'ni cause ni résultat' sans racines classée comme conscience d'avertissement de la porte du psychisme (*mano-dvārāvajjana-citta*) peut effectuer deux fonctions : dans un processus de la porte du psychisme elle remplit la fonction d'avertissement (d'*āvajjana*) de l'objet ; dans un processus de l'une des cinq portes des sens, cette conscience effectue la fonction de détermination de l'objet (de *votthapana*). Une conscience qui détermine l'objet dans un processus de l'une des cinq portes des sens est appelée, par sa fonction, conscience de détermination de l'objet (*votthapana-citta*)[4].

Lorsqu'un son stimule l'oreille, celui-ci peut être connu par des consciences apparaissant dans un processus de la porte de l'oreille et après cela par des consciences dans un processus de la porte du psychisme. Des processus de consciences qui connaissent un objet par l'un des cinq sens et par la porte du psychisme se remplacent sans cesse.

Comment peut-il y avoir des consciences néfastes ou bénéfiques dans un processus de consciences qui connaissent un objet par l'une des cinq portes des sens alors que l'on ne sait même pas encore ce qui est connu ? Il peut y avoir des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques avant de reconnaître ce qui est connu. On peut comparer ce cas avec celui d'un enfant qui aime un objet aux couleurs vives, comme un ballon, avant de savoir que l'objet est un ballon. Nous pouvons aimer ou ne pas aimer un objet avant de savoir ce que c'est.

---

[4] Parmi les 89 sortes de consciences (de *cittas*), il n'y a pas de type spécial de conscience qui soit une conscience de détermination de l'objet (*votthapana*) ; une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*) remplit la fonction de détermination de l'objet.

Une autre conscience ‘ni cause ni résultat’ sans racines (un *ahetuka kiriyacitta*) est appelée « conscience produisant le sourire des arahats » (*hasituppāda*-*citta*). Seuls les *arahat*s ont ce type de conscience. Quand ils sourient, une conscience « produisant le sourire des arahats » peut se manifester à ce moment-là. Un sourire peut être motivé par différentes sortes de consciences. Lorsque des personnes qui ne sont pas des *arahat*s sourient, cela peut être motivé par de l’avidité (par *lobha*) ou par une conscience bénéfique (un *kusala citta*). Les *arahat*s n’ont pas de souillures psychiques ; ils n’ont pas de consciences néfastes (d’*akusala cittas*). Pas plus qu’ils n’ont de consciences bénéfiques ; ils n’accumulent plus d’actes intentionnels produisant des résultats karmiques. Au lieu de consciences bénéfiques, ils ont des consciences ‘ni causes ni résultats’ accompagnées de racines élevées (des *sobhana kiriyacittas*). Les *arahat*s ne rient pas à haute voix, car ils n’ont pas d’accumulations pour rire ; ils ne font que sourire. Quand ils sourient, le sourire peut être causé par une conscience ‘ni cause ni résultat’ avec des racines élevées ou par une conscience ‘ni cause ni résultat’ sans racines appelée « conscience produisant le sourire des arahats ».

Ainsi, sur les dix-huit consciences sans racines (les 18 *ahetuka cittas*), quinze sont des consciences de résultat karmique (des *ahetuka vipākacittas*) et trois sont des consciences ‘ni causes ni résultats’ (des *ahetuka kiriyacittas*). Les trois sortes de consciences ‘ni causes ni résultats’ sans racines sont :

- conscience d’avertissement des cinq portes des sens (*pañca*-*dvārāvajjana*-*citta*).
- conscience d’avertissement de la porte du psychisme (*mano*-*dvārāvajjana*-*citta*), remplissant la fonction d’avertir de l’objet à la porte du psychisme quand celui-ci apparaît dans un processus de la porte du psychisme, et remplissant la fonction de détermination de l’objet (de *votthapana*) quand il apparaît dans un processus de l’une des cinq portes des sens.
- conscience produisant le sourire des arahats (*hasituppāda*-*citta*).

Ceux qui ne sont pas des *arahat*s ne peuvent avoir que dix-sept des dix-huit consciences sans racines. Ces dernières apparaissent dans notre vie quotidienne. Quand un objet stimule l'un des cinq sens, une conscience d'avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) se tourne vers l'objet par cette porte. Cette conscience est remplacée par l'une des dix consciences qui forment les 'cinq paires' (d'un *pañca-viññāṇa*), celle qui connaît l'objet, puis d'une conscience réceptrice (d'un *sampaṭicchana-citta*) qui le reçoit, puis d'une conscience investigatrice (d'un *santīraṇa-citta*) qui l'examine, puis d'une conscience déterminante (d'un *votthapana-citta*) qui détermine, fixe l'objet et enfin par des consciences néfastes ou par des consciences bénéfiques. Lorsque les consciences du processus de l'une des cinq portes des sens ont disparu, l'objet est connu par la porte du psychisme. La conscience d'avertissement de la porte du psychisme (le *mano-dvārāvajjana-citta*) avertit de l'objet à la porte du psychisme et est ensuite remplacée par des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques. Il y a une « attention insensée » (un *ayoniso manasikāra*) à l'objet si des consciences néfastes apparaissent, et il y a une « attention sage » à l'objet si des consciences bénéfiques apparaissent. Par exemple, quand nous voyons des insectes, il peut y avoir de l'aversion et alors apparaissent des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*). Il y a donc eu une attention insensée. La colère peut être si forte que l'on veuille tuer les insectes ; alors il y a des consciences néfastes. Si l'on se rend compte que de supprimer une vie est néfaste et que de ce fait on s'abstient de tuer, alors il y a des consciences bénéfiques ; il y a donc eu une attention sage. L'étude du *Dhamma* et le perfectionnement de la vision pénétrante (*vipassanā*) sont des conditions pour qu'une attention sage se produise plus souvent. Lorsque nous sommes pleinement attentifs au phénomène psychique ou au phénomène matériel qui apparaît par l'une des cinq portes des sens ou par la porte du psychisme, à ce moment-là il y a une attention sage.

Lorsque deux personnes sont dans une même situation, c'est en fonction de leurs accumulations respectives que l'une peut avoir une attention insensée et l'autre une attention sage. Nous

lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, Cinquante-quatrième, chapitre V, paragraphe 202, L'avidité) au sujet du moine qui, après avoir connu un objet par l'une des six portes, a une attention insensée, et du moine qui a une attention sage. Nous lisons que Mahā-Moggallāna a dit aux moines :

Amis, je vais vous enseigner ce qu'est la manière de convoiter et aussi celle de ne pas convoiter...

Et comment, mes amis, est-on avide ?

Ici, amis, un moine, voyant un objet, éprouve de l'avidité pour les objets qui plaisent, éprouve de la colère pour les objets qui déplaisent, demeure sans avoir établi la pleine attention au corps, et ses pensées sont viles. Il ne réalise pas, dans sa vraie nature, cette émancipation du cœur, cette émancipation par la compréhension profonde, dans laquelle ces états néfastes et sans profit qui surgissent disparaissent sans qu'il en subsiste de traces.

Ce moine, mes amis, est appelé « avide des objets connaissables par l'œil, par le nez, par la langue... des objets connaissables par le psychisme. » Quand un moine demeure ainsi, mes amis, si Māra[5] le rencontre par le biais de l'œil, Māra a une opportunité. Si Māra vient vers lui par le biais de la langue... par le biais du psychisme, Māra a un accès, saisit l'opportunité...

Demeurant ainsi, amis, les objets sont vainqueurs du moine, le moine ne vainc pas les objets. Les sons sont vainqueurs du moine, le moine ne vainc pas les sons. Parfums, saveurs, objets tangibles et objets connaissables par le psychisme sont vainqueurs du moine, le moine ne vainc pas les sons, les odeurs, les saveurs, les objets tangibles, ni les objets connaissables par le psychisme. Ce moine, mes amis, s'appelle « conquis par des objets, des sons, des parfums, des saveurs, des objets tangibles et des objets connaissables par le psychisme, non-vainqueur de ceux-là. » Des états maléfiques, sans profit, emplis de passion, conduisant à une naissance, à des états malheureux, dont le résultat est la douleur, dont l'avenir est la naissance, la décomposition et la mort l'ont vaincu. Ainsi, amis, est-on avide.

Et comment, mes amis, est-on libre de l'avidité ?

---

[5] Le « maléfique ». Māra représente tout ce qui est néfaste et *dukkha*, souffrance.

Ainsi, amis, un moine, voyant un objet avec l’œil, n’est pas attaché aux objets qui plaisent ni opposé aux objets qui déplaisent...

Goûtant une saveur avec la langue... connaissant un objet connaissable par le psychisme avec le psychisme, il n’est pas attaché aux objets connaissables par le psychisme qui plaisent ni opposé aux objets connaissables par le psychisme qui déplaisent mais, demeurant dans l’établissement de la pleine attention au corps, sa pensée est illimitée. Ainsi il réalise dans sa vraie nature cette émancipation du cœur, cette émancipation par la compréhension profonde, où ces états mauvais et sans profit qui ont surgi disparaissent sans qu’il en subsiste de traces.

Ce moine, amis, est qualifié de « pas avide des objets reconnaissables par l’œil... pas avide des objets connaissables par le psychisme. Demeurant ainsi, amis, si Māra vient vers lui par le biais de l’œil, de la langue, du psychisme... Māra n’a aucun accès, aucune opportunité...

De plus, amis, demeurant ainsi un moine vainc les objets, les objets ne le vainquent pas. Il vainc les sons, les parfums, les saveurs, les objets tangibles, les objets connaissables par le psychisme. Il est vainqueur et non vaincu. Un tel moine, amis, est qualifié de « vainqueur des objets, des sons, des parfums, des saveurs, des objets tangibles et des objets connaissables par le psychisme. » Il est vainqueur, pas vaincu. Il vainc ces états néfastes, sans profit, emplis de passion, incitant à l’avidité, menant à la naissance, à des états malheureux, dont le résultat est la douleur, la naissance, la décrépitude et la mort. Ainsi donc, amis, est-on libre de l’avidité.

Questions

1. Qu’est-ce qu’une conscience ‘ni cause ni résultat’ (un *kiriyacitta*) ?
2. Lorsque nous sourions, est-ce toujours causé par l’avidité (*lobha*) ?
3. Les consciences néfastes (les *akusala cittas*) et les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*) peuvent-elles apparaître dans un processus de l’une des cinq portes des sens ?

10 Le premier citta dans la vie

La première conscience dans la vie

Sans cesse, il y a des consciences (des *cittas*) qui connaissent des objets différents par les sens et par la porte du psychisme. Il y a la vision ou l'audition et il y a des consciences avec attachement à ce qui est vu ou entendu. Ces consciences se manifestent en raison de conditions différentes. Une conscience visuelle et une conscience avec attachement à un objet visuel ne se manifestent pas en même temps, elles sont différentes et remplissent des fonctions différentes. Nous en savons plus sur les consciences quand nous connaissons l'ordre dans lequel elles se manifestent et la fonction qu'elles remplissent. Chaque conscience a sa propre fonction (son propre *kicca*). Il y a quatorze fonctions de consciences en tout.

La conscience qui apparaît au premier moment de la vie doit aussi avoir une fonction. Qu'est-ce que la naissance, et qu'est-ce qui naît réellement ? On parle de la naissance d'un enfant, mais en réalité, ce sont seulement des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) qui naissent. Le mot « naissance » est un terme conventionnel. Nous devrions considérer ce qu'est vraiment la naissance. Les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels apparaissent et disparaissent tout le temps et il y a donc naissance et mort des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels tout le temps. Afin de comprendre ce qui provoque la naissance, il faut savoir comment les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels apparaissent au premier moment d'une nouvelle existence.

Qu'est-ce qui se manifeste en premier lieu au début de notre vie : des phénomènes psychiques ou des phénomènes matériels ? À chaque moment de notre vie il y a, à la fois, des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels. Dans les mondes d'existence où il y a cinq groupes d'existence (5 *khandhas*) (quatre de phénomènes psychiques [4 *nāmakkhandhas*] et un de phénomènes matériels [1 *rūpakkhandha*]), les phénomènes psychiques ne peuvent pas apparaître sans les phénomènes matériels ; les consciences ne peuvent pas se produire en

absence de corps physique[1]. Ce qui est vrai à tout moment de notre vie l'est aussi pour le premier moment de notre vie. Au premier moment de notre vie, les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels doivent apparaître en même temps. La conscience qui apparaît à ce moment-là est appelée conscience de naissance (*paṭisandhi-citta*[2]). Puisqu'il n'y a pas de conscience qui puisse se produire sans conditions, sans causes, une conscience de naissance doit également avoir des causes. Une conscience de naissance est la première conscience (le premier *citta*) d'une nouvelle vie et, en toute logique, sa cause ne peut se trouver que dans le passé. On peut avoir des doutes en ce qui concerne l'existence de vies antérieures, mais alors comment expliquer de telles différences entre les gens s'il n'y avait pas de vies antérieures ? Nous pouvons voir que les gens naissent avec des accumulations différentes. Peut-on expliquer le caractère d'un enfant en se basant uniquement sur celui de ses deux parents ? Ce que nous voulons dire par « caractère » est en fait « phénomènes psychiques ». Les parents pourraient-ils transmettre à un autre être des phénomènes psychiques qui disparaissent dès qu'ils apparaissent ? Il doit y avoir d'autres facteurs qui conditionnent le caractère d'un enfant. Les consciences apparaissent et disparaissent aussitôt et chaque conscience conditionne karmiquement celle qui la remplace. La dernière conscience de la vie précédente (la conscience de mort) est remplacée par la première conscience de cette vie-ci. C'est pourquoi les tendances qui existaient dans le passé peuvent perdurer par voie d'accumulation d'une conscience à l'autre et des vies passées à la vie présente. Puisque les gens ont accumulé

---

[1] Il existe différents mondes d'existence où l'on peut naître et dans tous ces mondes il n'y a pas systématiquement à la fois des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*). Dans certains mondes il n'y a que des phénomènes psychiques et dans d'autres que des phénomènes matériels.

[2] *Paṭisandhi* signifie reconnexion, qui « relie » la vie antérieure à la vie présente. Ce terme est généralement traduit par « conscience de renaissance », mais comme il n'y a personne qui renaît, il serait plus correct de le traduire par « conscience de naissance ».

des tendances différentes dans leurs vies antérieures, ils naissent avec des tendances et des inclinations différentes.

On ne constate pas seulement que les gens naissent avec des personnalités différentes, on voit aussi qu'ils naissent dans des environnements différents ; certains naissent dans un environnement plaisant et d'autres dans un environnement misérable. Afin de comprendre cela, nous devons ne pas nous attacher à des termes conventionnels, relatifs, tels que « personne » ou « environnement ». Si nous réfléchissons en termes de phénomènes ultimes (de *paramattha dhammas*), nous verrons que de vivre dans un environnement plaisant ou misérable n'est rien d'autre que la réception d'objets plaisants ou déplaisants par les yeux, les oreilles, le nez, la langue et le système somatosensoriel. C'est un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) ou néfaste (un *akusala vipāka*). Un résultat karmique ne se produit pas sans conditions ; il est causé par des actes intentionnels (des *kammas*) bénéfiques ou néfastes. Des personnes différentes accomplissent des actes intentionnels différents et chaque volition, chaque acte intentionnel, génère son propre résultat karmique. Le fait que les uns et les autres naissent dans un environnement différent doit avoir une condition, une cause : c'est un acte intentionnel accompli dans une vie antérieure. Les actes intentionnels nous font naître. Une conscience de naissance (un *paṭisandhi-citta*) est un résultat karmique (un *vipāka*).

Dans ce monde, nous constatons des différences dans la naissance des hommes et des animaux. Lorsque nous comparons la vie d'un animal à celle d'un être humain, nous remarquons que naître en tant qu'animal est douloureux ; c'est un résultat d'acte intentionnel néfaste. Naître en tant qu'humain est un résultat d'acte intentionnel bénéfique, même si l'on naît pauvre ou si l'on doit vivre beaucoup de choses douloureuses au cours de sa vie. Les consciences de naissance (les *paṭisandhi-cittas*) de différentes personnes ont des degrés de résultat karmique différents parce que les actes intentionnels bénéfiques qui les ont produites étaient de degrés différents.

Au premier moment de notre vie, une volition, un acte intentionnel (un *kamma*) produit une conscience de naissance et

des phénomènes matériels (des *rūpas*) apparaissent en même temps. On peut se demander quelle est la cause des phénomènes matériels qui apparaissent au premier moment de la vie. On voit que les gens naissent avec des traits corporels différents : certains sont forts, certains sont faibles, certains sont handicapés de naissance. Cela a nécessairement une cause. Ce sont les actes intentionnels qui font naître à la fois les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels.

Les phénomènes matériels que nous appelons « matière morte » et les phénomènes matériels que nous appelons « plante » pourraient-ils être des résultats d’actes intentionnels ? Une plante ne « naît » pas parce qu’une plante ne peut pas accomplir d’actes intentionnels, bénéfiques ou néfastes ; elle n’a pas accompli d’actes intentionnels qui auraient provoqué sa naissance. La température est la condition pour la vie d’une plante. En ce qui concerne les êtres humains, les actes intentionnels produisent des phénomènes matériels au moment où une conscience de naissance apparaît. Il ne pourrait y avoir de vie si les actes intentionnels ne produisaient pas de phénomènes matériels dès le premier moment de la vie.

Il existe quatre facteurs qui produisent les différents phénomènes matériels du corps. Comme nous venons de le voir, les actes intentionnels sont un facteur. Les autres facteurs sont les consciences, la température et la nourriture. Les actes intentionnels produisent des phénomènes matériels au moment où une conscience de naissance apparaît et, après cela, les autres facteurs commencent également à produire des phénomènes matériels. La température produit des phénomènes matériels ; s’il n’y avait pas une bonne température, une nouvelle vie ne pourrait pas se développer. La température produit des phénomènes matériels tout au long de notre vie. Dès que la conscience de naissance a disparu, une nouvelle conscience apparaît qui commence elle aussi à produire des phénomènes matériels, comme le font les consciences tout au long de notre vie. De plus, la nourriture produit des phénomènes matériels pour que le corps puisse grandir et elle continue également de le faire tout au long de notre vie. Ainsi donc, nous voyons que ce sont ces quatre facteurs qui produisent les phénomènes

matériels. En ce qui concerne les phénomènes matériels qui ne sont pas corporels mais extérieurs, comme la matière morte ou végétale, ceux-ci sont produits uniquement par la température.

Les actes intentionnels produisent des phénomènes matériels non seulement au premier moment de la vie mais aussi pendant toute la durée de celle-ci. Les actes intentionnels ne produisent pas seulement les consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*) qui connaissent des objets plaisants et des objets déplaisants par les cinq portes des sens, elles produisent aussi tout au long de notre vie les phénomènes matériels qui peuvent fonctionner comme porte des cinq sens par lesquelles ces objets sont reçus. Pourrions-nous par exemple créer notre propre sens –organe– visuel ? Il ne peut pas être produit par la température, mais uniquement par des actes intentionnels. Une transplantation de l'œil ne peut se faire sans un acte intentionnel de procurer le sens visuel au corps du récepteur.

La naissance dans le ventre d'une mère n'est pas la seule voie de naissance. Nous apprenons des enseignements qu'une naissance peut se produire de quatre manières différentes : dans un utérus, dans un œuf, par voie d'humidité et par voie de naissance spontanée. Les gens aimeraient savoir quand la vie commence dans le ventre de la mère. Nous ne pouvons pas déterminer le moment exact. La vie commence au moment précis où une conscience de naissance (un *paṭisandhi-citta*) apparaît avec le phénomène matériel qui est produit simultanément par un acte intentionnel. Une durée de vie se termine précisément quand disparaît la dernière conscience, la conscience de mort (le *cuti-citta*). Tant que la conscience de mort n'a pas disparu, il y a encore de la vie. On ne peut pas connaître le moment précis de l'apparition et de la disparition de la conscience de mort de quelqu'un d'autre à moins d'avoir suffisamment développé la connaissance des consciences des autres. Un Bouddha ou quelqu'un d'autre qui a suffisamment développé ce type particulier de connaissance peut connaître le moment exact de la mort de quelqu'un.

Nous pouvons nous demander quel acte intentionnel (quel *kamma*) de notre vie produira la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la prochaine vie. Certaines personnes croient

qu’en accomplissant beaucoup de bonnes actions dans cette vie elles peuvent être assurées d’une naissance heureuse. Mais l’acte intentionnel qui produira la future naissance n’a pas été nécessairement effectué au cours de la vie présente. Nous avons, dans les vies passées, ainsi que dans cette vie, effectué des actes intentionnels néfastes comme des actes intentionnels bénéfiques et ces actes intentionnels sont de différents degrés. Certains produisent des résultats karmiques dans la même vie que celle au cours de laquelle ils ont été effectués, et d’autres sous la forme de conscience de naissance de la prochaine vie, alors que d’autres encore produisent des résultats karmiques dans le courant d’une vie future. Nous avons accompli des actes intentionnels dans des vies antérieures qui peuvent produire une naissance mais qui ne sont pas encore arrivés à maturité. Nous ne pouvons pas savoir quel acte intentionnel produira notre prochaine naissance.

Si un acte intentionnel néfaste (un *akusala kamma*) produit la naissance de la prochaine vie, il y aura une naissance malheureuse. Dans ce cas, les consciences qui apparaissent peu de temps avant la conscience de mort sont des consciences néfastes et elles connaissent un objet déplaisant. La conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la vie suivante qui remplace la conscience de mort (le *cuti-citta*) connaît un objet déplaisant, identique à celui des consciences précédant la conscience de mort. Si un acte intentionnel bénéfique produit la naissance, il y a une naissance heureuse. Dans ce cas, des consciences bénéfiques apparaissent peu de temps avant la conscience de mort et elles connaissent un objet plaisant. La conscience de naissance de la vie suivante connaît un objet plaisant, identique à celui des consciences précédant la conscience de mort.

D’aucuns voudraient savoir s’ils peuvent s’assurer d’une naissance heureuse pour eux-mêmes en contrôlant leurs dernières consciences avant la conscience de mort dans le but de les rendre bénéfiques. Certaines personnes invitent des moines à psalmodier au chevet d’un mourant afin de l’aider à avoir des consciences bénéfiques. Cependant, rien n’est garanti et donc personne ne peut être assuré d’une naissance heureuse, à moins d’avoir réalisé l’une des étapes de l’illumination. Nous ne

pouvons pas exercer notre volonté sur nos consciences. Pouvons-nous contrôler nos pensées maintenant, en ce moment ? Puisque nous ne pouvons pas faire cela, alors comment pourrions-nous contrôler nos pensées peu avant le moment de mourir ? Il n’y a pas de « moi », d’entité-ego qui puisse décider de la naissance de la prochaine vie. Après les dernières consciences néfastes ou les consciences bénéfiques de la vie qui finit, une conscience de mort apparaît. Une conscience de mort est remplacée par la conscience de naissance (du *paṭisandhi-citta*) de la vie suivante. Lorsque la conscience de naissance apparaît, une nouvelle durée de vie commence. Tant qu’il y a des actes intentionnels il y aura des vies futures.

Une conscience de naissance remplit la fonction de reconnexion. Elle « connecte » le passé au présent. Puisque seule la première conscience d’une durée de vie remplit la fonction de naissance, il n’y a qu’une seule conscience de naissance dans une vie. Il n’y a pas de « moi », d’entité-ego, qui transmigre d’une vie à l’autre ; il n’y a que des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels qui apparaissent et qui disparaissent aussitôt. La vie actuelle est différente de la vie passée mais il y a continuité dans la mesure où la vie présente est conditionnée par le passé. Puisqu’une conscience de naissance remplace la conscience de mort de la vie précédente, les tendances des vies antérieures se perpétuent par la conscience de naissance. Et c’est ainsi que les tendances que l’on a dans la vie présente sont conditionnées par le passé.

Une conscience de naissance est le résultat karmique d’un acte intentionnel bénéfique ou d’un acte intentionnel néfaste effectué dans le passé. L’objet que la conscience de naissance connaît, ainsi que nous l’avons vu, est identique à celui des dernières consciences néfastes ou des dernières consciences bénéfiques qui sont apparues avant la conscience de mort de la vie précédente. Le Visuddhimagga (XVII, 164-168) explique par des comparaisons que bien que le présent soit différent du passé, il y a continuité. L’être qui naît n’est pas le même que l’être de la vie passée, mais il est conditionné par le passé. Là n’est « ni identité absolue ni altérité absolue », comme

l’explique le Visuddhimagga. Nous lisons à propos de la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) :

Un écho, ou l’équivalent, fournit
Ici des images ; une relation
Dans la continuité réfute
Identité et altérité.

Comme illustration de cette conscience, prenons des choses telles qu’un écho, une lumière, l’empreinte d’un sceau, une image dans le miroir, en raison de ce que ces choses n’existent pas maintenant en provenance d’une existence antérieure et de ce qu’elles existent maintenant en raison de causes qui sont incluses dans une existence antérieure. Exactement comme un écho, une lumière, une impression de sceau, et une ombre, ont respectivement le son, etc., pour cause et viennent à l’existence sans ensuite s’en aller ailleurs, ainsi en est-il de toute conscience.

Et, avec le courant de la continuité, il n’y a ni identité ni altérité. Parce que s’il y avait une identité absolue dans un courant de continuité, il n’y aurait pas de formation de caillé à partir du lait. Et pourtant, s’il y avait une altérité absolue, le caillé ne pourrait pas être un dérivé du lait. Et il en va de même pour toutes les choses provoquées par la causalité... De sorte que ni l’identité absolue ni l’altérité absolue ne sont recevables ici.

On est heureux de naître si l’on ne se rend pas compte que la naissance est un résultat karmique et que l’on restera dans le cycle de la naissance et de la mort tant qu’il y aura des actes intentionnels (des *kammas*). Ne pas voir les dangers de la naissance est de l’ignorance. En ce moment, nous sommes dans le monde humain mais, tant que nous n’avons réalisé aucune étape de l’illumination, nous ne pouvons pas être certains qu’il n’y aura pas de naissance dans l’un des mondes de très grande souffrance. Tous, nous avons produit tant d’actes intentionnels néfastes et tant d’actes intentionnels bénéfiques dans nos différentes vies. Qui sait lequel de ces actes intentionnels produira la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la prochaine vie, même si nous continuons à faire de bonnes actions ? Certaines personnes pensent que la naissance dans un monde céleste est souhaitable, mais ils ne réalisent pas que la vie dans un monde céleste ne dure pas et que, une fois cette vie céleste terminée, un acte intentionnel néfaste précédemment

effectué peut produire une conscience de naissance dans un monde de très grande souffrance.

Nous lisons dans le « Discours sur Les Fous et les Sages » (Discours de Longueur Moyenne III, 129) que le Bouddha, alors qu'il séjournait dans le Bosquet de Jeta, au monastère d'Anāthapiṇḍika, a parlé aux moines des souffrances de l'enfer et des angoisses de la naissance animale. Le Bouddha a dit :

« Dans bien des exposés, pourrais-je, moines, parler de la naissance des animaux, mais ce n'est pas facile de la décrire dans son intégralité, moines, tant sont nombreuses les angoisses de la naissance animale.

Moines, c'est comme un homme qui aurait jeté dans la mer un joug percé d'un trou. Le vent d'est l'aurait emporté vers l'ouest, le vent d'ouest l'aurait emporté vers l'est, le vent du nord l'aurait emporté vers le sud, le vent du sud l'aurait emporté vers le nord. Supposons qu'il y ait là une tortue aveugle qui remonte à la surface une fois tous les cent ans. Que pensez-vous, moines ? Cette tortue aveugle pourrait-elle passer le cou par le trou de ce joug ?

« Si tel était le cas, Vénérable, ce serait seulement une fois au cours d'une longue période.

« Si tôt ou tard, moines, la tortue aveugle pouvait passer le cou par le trou de ce joug, plus difficile que cela, dis-je, moines, est l'existence humaine une fois encore pour le fou qui s'est précipité dans le Monde inférieur. Quelle en est la cause ?

Moines, c'est parce qu'il n'y a là aucune vie sainte, aucune bienveillance, on ne fait pas ce qui est habile, on ne fait pas ce qui est bénéfique. Moines, là on se dévore les uns les autres et l'on se nourrit des faibles. Moines, si de temps à autre ou une seule fois sur une longue période ce fou revenait à l'existence humaine, il naîtrait dans l'une de ces familles pauvres : une famille de basse caste ou une famille de chasseurs ou une famille de tresseurs de bambous ou une famille de charretiers ou une famille de trieurs de détritus, une famille dans le besoin, sans assez d'eau ni de nourriture, où l'on trouve difficilement une couverture à se mettre sur le dos. De plus, il serait défavorisé, laid, nain, maladif, aveugle ou déformé ou boiteux ou paralysé ; il serait incapable d'obtenir nourriture, boisson, vêtements, véhicule, guirlandes, encens et parfums, lit, habitation et lumières ; il se comporterait mal par le corps, mal par ses paroles, mal par la pensée. Et parce qu'il s'est mal comporté par le corps, la parole et la pensée, à la dislocation du corps après la mort il se présenterait dans les voies douloureuses, une mauvaise naissance, le Monde inférieur,

l’enfer Niraya... ... Ceci, moines, est l’existence de l’insensé, accomplie dans son intégralité... »

Le Bouddha a parlé des dangers de la naissance de différentes manières. Il a dit que la naissance est souffrance (*dukkha*) ; elle est suivie de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Il a souligné l’aspect répugnant du corps et il a rappelé aux gens qu’en ce moment même le corps est souffrance, fugace et dénué de « moi », d’entité-ego. Si nous continuons à prendre le psychisme et le corps pour « moi », alors il n’y aura pas de fin au cycle de la naissance et de la mort.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (II, Nidāna-vagga, chapitre XV, Le Début Incalculable, paragraphe 10, Une Personne) que le Bouddha, quand il était à Rājagaha, au Pic des Vautours, a dit ceci aux moines :

Incalculable est le début, moines, de ces existences. Le point le plus ancien du cours des existences des êtres n’est pas révélé, êtres enveloppés par l’ignorance, entravés par la soif insatiable...

Les os d’une seule personne, moines, qui poursuit le cours de ses existences depuis un éon pourraient former un monceau, un amas, un tas aussi grand que le mont Vepulla, du fait que le collectionneur de ces os et la collection n’ont pas été détruits.

Comment cela est-ce ? Incalculable est le début, moines, de ces existences. Le point le plus ancien du cours des existences des êtres n’est pas révélé, êtres enveloppés par l’ignorance, entravés par la soif insatiable...

Ainsi parlait le Pleinement Illuminé. Après que le Bienheureux eut dit cela, il dit plus tard :

Les os (de tous les corps) d’un homme
Qui a vécu seulement un éon,
Ont été amoncelés en une montagne haute - dit le puissant voyant
Oui, estimée aussi haute que le mont Vipula
Au nord du Pic des Vautours, la roche fortifiée de Magadha.
Quand il voit avec une vue parfaite
Les Nobles Vérités : ce qu’est *dukkha* et comment apparaît *dukkha*
Et comment *dukkha* peut être éradiqué,
Le Noble Chemin Octuple, le Chemin pour apaiser tout malade
(Re) naissant sept fois au plus, un homme
Pourtant durant son existence, brisant toutes les entraves,
Devient « Celui qui met fin à la souffrance ».

C’est un privilège que de naître dans le monde humain où nous pouvons cultiver la vision pénétrante. Quand la première étape de l’illumination (l’état de *sotāpanna*) a été réalisée, les Quatre Nobles Vérités ont été directement comprises. Alors nous ne naîtrons pas plus de sept fois et nous pouvons être sûrs qu’il y aura finalement une fin à la naissance.

Questions

1. Combien de fonctions de consciences (de *cittas*) y a-t-il en tout ?
2. Les quatre classes (*jātis*) de consciences sont : néfastes (*akusala*), bénéfiques (*kusala*), résultats karmiques (*vipākas*) et ‘ni cause ni résultat’ (*kiriya*). De quelle classe fait partie la conscience de naissance (le *paṭisandhi*-*citta*) ?
3. La naissance en tant qu’être humain est-elle toujours le résultat karmique d’une volition, d’un acte intentionnel bénéfique (d’un *kusala kamma*) ?
4. Quand commence la vie humaine ?
5. Pourquoi la naissance est-elle souffrance (*dukkha*) ?

11 Les différentes sortes de consciences de naissance

Nous voyons que les nombreux êtres dans ce monde, humains et animaux, ont tous une apparence différente et un caractère différent. Ils étaient différents dès le premier moment de leur vie, celui de la conscience de naissance (du *paṭisandhi-citta*). Si nous pouvons constater qu'il y a plusieurs sortes de conscience de naissance, nous observons aussi que les êtres qui naissent dans ce monde ont beaucoup de choses en commun. Nous partageons le même monde et nous recevons des impressions, des contacts par les sens, que nous soyons riches ou pauvres. En ce qui concerne les objets que nous connaissons par les six portes, des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) et des consciences néfastes (des *akusala cittas*) apparaissent. Toutes ces consciences qui se manifestent dans la vie quotidienne sont des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*). « *Kāma* » signifie « jouissance sensorielle » ou « objet de jouissance sensorielle ». Cependant, les consciences du plan sensoriel ne sont pas seulement des consciences enracinées dans l'avidité (dans *lobha*) ; il s'agit de toutes les consciences concernant le plan sensoriel.

La naissance humaine est le résultat d'un acte intentionnel bénéfique. La conscience de naissance qui apparaît dans le monde humain, celui où il y a des contacts sensoriels, est le résultat d'un acte intentionnel bénéfique connu par une conscience appartenant au plan sensoriel (un *kāmāvacara citta*). Cela ne peut pas être le résultat karmique d'une conscience d'absorption (d'un *jhānacitta*) qui n'est pas une conscience appartenant au plan sensoriel. Les consciences d'absorption se manifestent quand il y a un état de concentration de tranquillité suffisant pour générer une « absorption » et elles ne connaissent pas les objets qui se présentent d'eux-mêmes par les cinq sens. Les consciences d'absorption ne peuvent pas être la cause d'une naissance dans ce monde sensoriel. Ainsi, les êtres nés dans le monde humain ont ceci en commun que leur conscience de naissance (leur *paṭisandhi-citta*) est un résultat d'un acte intentionnel bénéfique connu par une conscience appartenant au plan sensoriel. En ce qui concerne les nombreuses variétés de naissances

humaines, celles-ci sont dues au degré de l'acte intentionnel bénéfique qui a conditionné la conscience de naissance.

On pourrait diviser les humains en ce qui concerne leur naissance en deux classes, mais chacune de ces deux classes comprend de nombreux degrés de résultats karmiques (de *vipākas*). Ces deux classes sont :

1. Ceux qui naissent avec une conscience de naissance qui est le résultat d'un acte intentionnel bénéfique sans racines (*ahetuka kusala vipāka*), ce qui veut dire que la conscience de résultat d'acte intentionnel bénéfique (*kusala vipākacitta*) n'est pas accompagnée des racines élevées, à savoir de générosité désintéressée (*alobha*), de bienveillance sans réserve (*adosa*) et de compréhension profonde (*paññā*).
2. Ceux qui naissent avec une conscience de naissance qui est le résultat d'un acte intentionnel bénéfique accompagnée de racines élevées (un *sahetuka kusala vipāka*).

Lorsqu'un humain naît avec une conscience de naissance sans racines, sa naissance est le résultat karmique d'un acte intentionnel bénéfique connu par des consciences bénéfiques du plan sensoriel (d'un *kāmāvacara kusala kamma*), mais le degré de l'acte intentionnel bénéfique est inférieur à celui de l'acte intentionnel bénéfique qui produit une conscience de naissance avec racines (un *sahetuka paṭisandhi-citta*), qui est une conscience de naissance avec racines élevées (avec *sobhana hetus*). Les gens qui naissent avec une conscience de naissance sans racines (avec un *ahetuka paṭisandhi-citta*) sont handicapés dès le premier moment de la vie. Les yeux ou les oreilles ne se développent pas ou présentent des défauts. Cependant, quand nous voyons une personne handicapée on ne peut pas dire s'il y a eu au premier moment de sa vie une conscience de naissance sans racines ou une conscience de naissance avec racines. Nous ne pouvons pas dire si quelqu'un était handicapé dès le premier moment de sa vie ou s'il est devenu handicapé plus tard, même pendant qu'il était encore dans le ventre de sa mère, et donc nous ne connaissons pas le type de conscience de naissance avec lequel il est né. Le fait qu'une personne soit handicapée n'est pas dû au hasard ; c'est dû à ses actes intentionnels (ses *kammas*).

Il n'y a qu'un seul type de conscience de naissance qui soit un résultat d'acte intentionnel bénéfique sans racines, mais il y a plusieurs degrés à ce type de résultat karmique selon l'acte intentionnel qui a produit la naissance : une naissance peut avoir lieu dans des environnements différents, dans des environnements hostiles mais pas dans des mondes de très grande souffrance, et dans des environnements plaisants. Ce type de conscience de naissance peut même se manifester dans le monde céleste le plus bas.

Il existe également un type particulier de conscience de naissance sans racines qui est un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*). Celui-ci ne se produit pas dans le monde humain, mais dans un monde de très grande souffrance. Un seul type de conscience de naissance est un résultat d'acte intentionnel néfaste, mais il possède plusieurs degrés. Il existe de nombreuses variétés de résultats d'acte intentionnel néfaste et il doit donc y avoir de nombreuses sortes de naissances très malheureuses. L'une d'entre elles que nous pouvons voir dans ce monde est la naissance en tant qu'animal. Il y a trois autres sortes de mondes de très grande souffrance, mais que nous ne pouvons pas voir : le monde des fantômes (des *petas*), le monde des démons (des *asuras*) et les enfers. Il existe différents mondes infernaux car il y a plusieurs degrés d'actes intentionnels néfastes (d'*akusala kammas*) qui produisent différentes sortes de naissances malheureuses.

La fonction de conscience de naissance (de *paṭisandhi-citta*) peut être remplie par différents types de consciences de résultat karmique (de *vipākacittas*) qui sont différents les uns des autres. Le type de consciences de résultat karmique qui remplit la fonction de naissance dans le cas d'un être dépend des actes intentionnels. Une conscience de naissance, la première conscience dans la vie, n'apparaît pas dans un processus de consciences de l'une des portes des cinq sens ni dans un processus de consciences de la porte du psychisme qui connaîtrait un objet stimulant l'une des six portes. Elle remplit simplement la fonction de naissance.

Il y a deux sortes de consciences de résultat karmique sans racines (2 *ahetuka vipākacittas*) qui peuvent remplir la fonction de

naissance, à savoir une conscience investigatrice résultant d’acte intentionnel néfaste (un *santīraṇa akusala vipākacitta*) et une conscience investigatrice résultant d’acte intentionnel bénéfique (un *santīraṇa kusala vipākacitta*). Comme nous l’avons vu (au chapitre 9), une conscience investigatrice est une conscience de résultat karmique sans racine. Lorsqu’une conscience investigatrice se produit dans un processus de consciences de l’une des cinq portes des sens connaissant un objet, elle remplit la fonction d’investigation –d’examen –de l’objet. Cependant, une conscience investigatrice peut également remplir la fonction de naissance, et c’est le cas lorsqu’une conscience de naissance est un résultat karmique sans racines. Un même type de conscience peut remplir plus d’une fonction, mais à différents moments et à différentes occasions. Lorsqu’une conscience investigatrice remplit la fonction de naissance, elle ne se manifeste pas dans un processus de l’une des portes des cinq sens et elle n’examine pas un objet.

Comme nous l’avons vu (au chapitre 9), il existe trois sortes de consciences investigatrices (de *santīraṇa*-*cittas*) :

1. résultant d’un acte intentionnel néfaste (*akusala vipāka*) accompagné d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d’*upekkhā*)
2. résultant d’un acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) accompagné d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable
3. résultant d’un acte intentionnel bénéfique accompagné d’un ressenti agréable (de *somanassa*)

Une conscience investigatrice résultant d’un acte intentionnel néfaste accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable peut effectuer la fonction de naissance (de *paṭisandhi*) dans des mondes de très grande souffrance. Cela signifie qu’une conscience de naissance apparaissant dans un monde de très grande souffrance est du même type qu’une conscience de résultat d’acte intentionnel néfaste remplissant la fonction d’examen dans un processus de consciences de l’une des cinq portes des sens.

Une conscience investigatrice résultant d’un acte intentionnel bénéfique accompagnée d’un ressenti ni-agréable-

ni-désagréable peut, en dehors de la fonction d'examen dans un processus de l'une des portes des cinq sens, remplir aussi la fonction de conscience de naissance dans le monde humain et dans le monde céleste le plus bas.

Une conscience investigatrice résultant d'un acte intentionnel bénéfique accompagnée d'un ressenti agréable (de *somanassa*) ne remplit pas la fonction de naissance.

Les actes intentionnels néfastes ou bénéfiques des différentes sortes d'êtres peuvent produire dix-neuf sortes de consciences de naissance dans les différents mondes d'existence. L'une d'entre elles est un résultat d'acte intentionnel néfaste et dix-huit sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique. De ces dernières, l'une est un résultat d'acte intentionnel bénéfique sans racines (un *ahetuka kusala vipāka*) et dix-sept sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique accompagnées de racines élevées (des *sahetuka kusala vipākas*). Il existe de nombreux degrés pour chacune de ces dix-neuf sortes de conscience de naissance parce que les actes intentionnels peuvent être de degrés différents. C'est dû à un acte intentionnel que les gens naissent laids ou beaux et qu'ils naissent dans un environnement hostile ou plaisant. Le fait que quelqu'un soit né dans un monde très malheureux ne signifie pas que la prochaine naissance se produise également dans un monde très malheureux. Tout dépend des actes intentionnels qui auront été accumulés et qui produiront un résultat karmique. En ce qui concerne les gens qui naissent dans des mondes heureux, si un acte intentionnel néfaste produit leur prochaine naissance, alors celle-ci sera très malheureuse

Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Quatre, chapitre IX, paragraphe 5, Les Ténèbres) :

Moines, quatre sortes de personnes existent dans le monde. Quelles sont ces quatre sortes de personnes ?

Celle qui est dans les ténèbres et qui se dirige vers les ténèbres ; celle qui est dans les ténèbres mais qui se dirige vers la lumière ; celle qui est dans la lumière mais qui se dirige vers les ténèbres ; celle qui est dans la lumière et qui se dirige vers la lumière.

Et comment, moines, une personne est-elle dans les ténèbres et se dirige-t-elle vers les ténèbres ?

Dans ce cas, une personne naît dans une famille de classe inférieure, la famille d'un fouilleur de détritus, d'un chasseur ou d'un vannier, d'un charpentier ou d'un balayeur, ou dans la famille d'un malheureux qui peine à trouver un repas ou à gagner sa vie, où la nourriture et les vêtements sont difficiles à obtenir. De plus, elle est défavorisée, laide, naine, maladive, aveugle, tordue, boiteuse ou paralysée, privée de la moindre aide, sans vêtement, ni véhicule, ni parfums, ni guirlandes de fleurs, ni lit, ni habitation, ni lumières. Elle se comporte mal avec le corps, la parole et la pensée ; et ainsi, quand le corps se disloque, elle naît après la mort dans la désolation, le chemin du malheur, la déchéance, en enfer. Ainsi, moines, en est-il de la personne qui est dans les ténèbres et qui se dirige vers les ténèbres.

Et comment, moines, une personne est-elle dans les ténèbres mais se dirige vers la lumière ?

C'est le cas d'une personne née dans une famille de classe inférieure... sans lit, ni logement ou lumières. Elle vit dans la pratique du bien avec le corps, la parole et la pensée... et ce faisant, quand le corps se disloque, elle renaît après la mort dans une naissance heureuse, dans le monde céleste.

Et comment, moines, une personne est-elle dans la lumière mais se dirige vers les ténèbres ?

C'est le cas d'une personne née dans une famille de classe supérieure...

Et cet homme est bien bâti, beau et charmant, bénéficie d'une beauté de forme supérieure. Il peut se procurer des vêtements, des véhicules, des parfums et des guirlandes de fleurs, un lit, un logement et des lumières. Mais il vit dans la pratique du mal avec le corps, la parole et la pensée. Ce faisant, quand le corps se disloque, il renaît après la mort dans la désolation, la voie du malheur, la déchéance, en enfer. Ainsi, moines, est la personne qui est dans la lumière mais qui se dirige vers les ténèbres.

Et comment, moines, une personne est-elle dans la lumière et se dirige vers la lumière ?

C'est le cas d'une personne née dans une famille de classe supérieure... à qui il est aisé d'obtenir des vêtements... un lit, une habitation et des lumières. Elle vit dans la pratique du bien avec le corps, la parole et la pensée. Ce faisant, quand le corps se disloque elle renaît après la mort dans une naissance heureuse, dans le monde céleste. Ainsi, moines, est celui qui est dans la lumière et qui se dirige vers la lumière.

Voilà, moines, les quatre sortes de personnes que l'on trouve dans le monde.

L'acte intentionnel bénéfique (le *kusala kamma*) qui produit une conscience de naissance (un *paṭisandhi-citta*), un résultat karmique avec racines (un *sahetuka vipāka*), est d'un degré plus élevé que l'acte intentionnel qui produit une conscience de naissance sans racines (un *ahetuka paṭisandhi-citta*). Les actes intentionnels bénéfiques du plan sensoriel (Les *kāmāvacara kusala kammas*) peuvent produire huit sortes de consciences différentes de résultat karmique avec racines qui peuvent remplir la fonction de naissance. Le type de conscience de résultat karmique qui remplit cette fonction dans le cas d'un être en particulier dépend de l'acte intentionnel bénéfique qui l'a produite.

Les gens naissent avec des différences de caractère et de capacité ; ils naissent avec différents degrés de compréhension profonde (*paññā*) ou sans compréhension profonde. Les consciences de naissance des gens sont différentes. Lorsque la conscience de naissance est accompagnée de racines (*sahetuka*), elle est toujours accompagnée de générosité désintéressée (*alobha*), de bienveillance sans réserve (*adosa*) mais pas toujours de compréhension profonde (*amoha* ou *paññā*). Elle peut être accompagnée de compréhension profonde ou ne pas l'être, selon l'acte intentionnel (le *kamma*) qui l'a produite. Quand la conscience de naissance est accompagnée de compréhension profonde, on naît avec trois racines élevées (trois *sobhana hetus*) : la générosité désintéressée, la bienveillance sans réserve et la compréhension profonde. Celui qui naît avec de la compréhension profonde est plus enclin à progresser dans la compréhension profonde au cours de sa vie que quelqu'un qui naît sans compréhension profonde. Ceux qui naissent avec une conscience de naissance accompagnée de compréhension profonde peuvent réaliser l'illumination s'ils perfectionnent le Chemin Octuple. Ceux qui naissent sans compréhension profonde peuvent perfectionner la compréhension juste, mais ne peuvent pas réaliser l'illumination dans cette vie. Ainsi, nous voyons que tout dans notre vie dépend de conditions, de causes.

En plus du nombre de racines (de *hetus*), soit deux soit trois, qui accompagnent une conscience de naissance (un *sahetuka paṭisandhi-citta*) il existe d’autres différences. L’acte intentionnel bénéfique qui produit une conscience de naissance peut être effectué soit par une conscience bénéfique avec un ressenti agréable (avec *somanassa*) soit avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (avec *upekkhā*) ; ou encore par une conscience bénéfique soit « sans invitation », spontanée (*asaṅkhārika*) soit « incitée », induite (*sasaṅkhārika*[1]). Plusieurs facteurs déterminent la nature de la conscience bénéfique qui produit le résultat karmique correspondant. Les consciences de naissance avec racines qui sont des résultats d’actes intentionnels bénéfiques du plan sensoriel (de *kāmāvacara kusala kammas*) peuvent être classées en huit sortes différentes. Pour résumer, elles sont soit :

1. Accompagnées d’un ressenti agréable, avec compréhension profonde (*paññā*), spontanées. (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayutta*ṃ, *asaṅkhārika*m *ekaṃ*[2]).
2. Accompagnées d’un ressenti agréable, avec compréhension profonde, incitées. (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayutta*ṃ, *sasaṅkhārika*m *ekaṃ*).
3. Accompagnées d’un ressenti agréable, sans compréhension profonde, spontanées. (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayutta*ṃ, *asaṅkhārika*m *ekaṃ*).
4. Accompagnées d’un ressenti agréable, sans compréhension profonde, incitées. (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayutta*ṃ, *sasaṅkhārika*m *ekaṃ*).
5. Accompagnées par un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec compréhension profonde, spontanées. (*Upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayutta*ṃ, *asaṅkhārika*m *ekaṃ*).

[1] Voir Ch. 4. Les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*) peuvent se manifester spontanément, de manière impromptue ou incitées, induites soit par quelqu’un d’autre soit par sa propre décision.

[2] *Ñāṇa* est la compréhension profonde (*paññā*).

6. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec compréhension profonde, incitées. (*Upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayutta*ṃ, *sasaṅkhārika*m *ekaṃ*).
7. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans compréhension profonde, spontanées. (*Upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa*-*vippayutta*ṃ, *asaṅkhārika*m *ekaṃ*).
8. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans compréhension profonde, incitées. (*Upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayutta*ṃ, *sasaṅkhārika*m *ekaṃ*).

Il est utile d'en savoir plus au sujet des différentes sortes de consciences de naissance (les *paṭisandhi-cittas*), car cela peut nous aider à comprendre pourquoi les gens sont si différents. Les huit sortes de consciences de naissance avec racines (8 *sahetuka paṭisandhi-cittas*) qui sont des résultats karmiques d'actions bénéfiques du plan sensoriel n'apparaissent pas seulement dans le monde humain, mais également dans les mondes célestes, qui sont tout autant des mondes d'existence sensorielle (des *kāma-bhūmis*).

Il existe onze mondes d'existence sensorielle (11 *kāma-bhūmis* ou *kāma-lokas*), comprenant le monde humain, six mondes célestes et quatre mondes de très grande souffrance. Les êtres nés dans l'un de ces mondes reçoivent des contacts sensoriels et ont donc des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*). Il existe également des mondes célestes supérieurs qui ne sont pas des mondes d'existence sensorielle. Il y a trente et un mondes d'existence en tout[3].

Si l'on naît dans l'un des mondes d'existence sensorielle et que l'on pratique les absorptions (les *jhāna*s), on peut, en plus des consciences du plan sensoriel, connaître des consciences d'absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhānacittas*) et des consciences d'absorption immatérielle (des *arūpa-jhānacittas*)[4]. Si l'on perfectionne le Chemin Octuple on peut avoir des consciences de compréhension profonde supramondaine qui connaissent le *nibbāna* (des *lokuttara cittas*).

---

[3] Ceci sera expliqué au chapitre 20, Les plans d'existence.

L’acte intentionnel bénéfique que constitue une absorption n’est pas effectué dans le plan sensoriel (c’est un *kāmāvacara kusala kamma*) car il n’y a pas de contacts sensoriels pendant une absorption. Cet acte intentionnel bénéfique ne produit pas de résultat karmique dans la même durée de vie que celle durant laquelle elle est réalisée, mais peut produire un résultat karmique sous la forme de la conscience de naissance de la prochaine vie. Dans ce cas, il y a des consciences d’absorption qui se manifestent juste avant la mort et la conscience de naissance de la prochaine vie aura un objet identique à celui de ces consciences d’absorption.

Le résultat karmique d’une conscience bénéfique du plan matériel subtil (d’un *rūpāvacara kusala citta*) (conscience d’absorption à partir d’un objet matériel [*rūpa-jhānacitta*]) est la naissance dans un monde céleste. Ce monde n’est pas un monde d’existence sensorielle (un *kāma-bhūmi*) mais un monde d’existence matérielle subtile (un *rūpa-brahma*). Le résultat karmique d’une conscience bénéfique du plan immatériel (d’un *arūpāvacara kusala citta*) (conscience d’absorption immatérielle [*arūpa-jhānacitta*]) est la naissance dans un monde céleste d’existence immatérielle (un *arūpa-brahma-loka*). Il existe différents mondes d’existence matérielle subtile et différents mondes d’existence immatérielle[4].

Il y a cinq sortes d’absorption matérielle subtile (5 *rūpa-jhānas*) et donc cinq sortes de consciences bénéfiques du plan matériel subtil (5 *rūpāvacara kusala cittas*) qui peuvent produire cinq sortes de consciences de résultat karmique du plan matériel subtil (5 *rūpāvacara vipākacittas*). Il y a quatre sortes d’absorption immatérielle (4 *arūpa-jhānas*) et donc quatre sortes de consciences bénéfiques du plan immatériel (4 *arūpāvacara kusala cittas*) qui peuvent produire quatre sortes de consciences de résultat karmique du plan immatériel (4 *arūpāvacara vipākacittas*). Par conséquent, il existe cinq sortes de consciences de naissance qui sont des résultats karmiques de consciences

---

[4] Pour la différence entre *rūpa-jhāna*, absorption matérielle subtile, et *arūpa-jhāna*, absorption immatérielle, voir chapitre 22.

bénéfiques du plan matériel subtil et quatre autres qui sont des résultats karmiques de consciences bénéfiques du plan immatériel. Au total, il existe neuf sortes de conscience de naissance qui sont les résultats karmiques des différentes sortes de consciences d'absorption. Ce sont des consciences de résultat karmique avec racines (des *sahetuka vipākacittas*) et elles sont toujours accompagnées de compréhension profonde (*paññā*).

Résumé des dix-neuf sortes de consciences de naissance (de *paṭisandhi*-*cittas*) :

- 1 conscience de résultat karmique investigatrice, sans racines (*ahetuka*), résultant d'un acte intentionnel néfaste (d'un *akusala kamma*) : (1 *akusala vipāka santīraṇa*-*citta*)
- 1 conscience de résultat karmique investigatrice, sans racines (*ahetuka*), résultant d'un acte intentionnel bénéfique du plan sensoriel (d'un *kāmāvacara kusala kamma*) : (1 *kusala vipāka santīraṇa*-*citta*)
- 8 consciences de résultat karmique, avec racines (*sahetuka*) élevées, résultant d'actes intentionnels bénéfiques du plan sensoriel (de *kāmāvacara kusala kammas*)[5] : (8 *mahā*-*vipākacittas*)
- 5 consciences de résultat karmique du plan matériel subtil, avec racines (*sahetuka*), résultant de consciences d'absorption matérielle subtile (de *rūpa*-*jhānacittas*) : (5 *rūpāvacara vipākacittas*)
- 4 consciences de résultat karmique du plan immatériel, avec racines (*sahetuka*), résultant de consciences d'absorption immatérielle (d'*arūpa*-*jhānacittas*) : (4 *arūpāvacara vipākacittas*)

Nous ne savons pas lequel de nos actes intentionnels produira la conscience de naissance de notre prochaine vie. Un acte intentionnel accompli dans une vie antérieure peut également produire la conscience de naissance de la prochaine vie. Le Bouddha a encouragé les gens à accomplir de nombreuses sortes d'actes intentionnels bénéfiques (de *kusala kammas*). Chaque

---

[5] Les termes *mahā*-*kusala*, *mahā*-*vipāka* et *mahā*-*kiriya* sont utilisés pour les consciences du plan sensoriel (les *kāmāvacara cittas*).

bonne action est très précieuse ; il est certain qu'elle portera ses fruits tôt ou tard. Nous lisons dans « Comme il a été dit » (Khuddaka Nikāya, « Itivuttaka », Le Groupe des Un, chapitre III, paragraphe 6) sur La Valeur de la Générosité. Le Bouddha dit aux moines :

Moines, si les êtres connaissaient, comme je le connais, le résultat du partage des biens matériels, ils ne profiteraient pas de leur utilisation sans les partager, et la souillure psychique de l'avarice n'obséderait pas leur cœur au point d'y demeurer. Même si c'était leur dernière part, leur dernier morceau de nourriture, ils ne profiteraient pas de son utilisation sans la partager s'il y avait quelqu'un pour la recevoir...

Un acte intentionnel bénéfique peut produire une naissance heureuse, mais la fin de la naissance est à préférer à toute sorte de naissance. Pour celui qui cultive le Chemin Octuple et réalise l'état d'*arahat*, il n'y aura plus de naissance. La conscience de mort (la *cuti-citta*) de l'*arahat* n'est pas remplacée par une conscience de naissance (par un *paṭisandhi-citta*). Le Bouddha a rappelé aux gens les dangers de la naissance et encouragé à être pleinement attentifs, afin de réaliser « l'immortalité » qu'est le *nibbāna*. Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Huit, chapitre VIII, paragraphe 4) qu'alors que le Bouddha séjournait à Nādika dans la Halle de Briques, a dit aux moines :

Une réflexion approfondie sur la mort, moines, quand elle est pratiquée, quand elle est développée, est très féconde, d'un grand avantage, fusionnant et se finissant dans l'immortalité.

Et comment, moines, en est-il ainsi...?

Prenons le cas d'un moine qui, quand le jour baisse et que la nuit s'installe, réfléchit ainsi : « Nombreux sont en effet pour moi les risques de mourir. Un serpent, un scorpion ou un mille-pattes pourrait me piquer et causer ma mort ; ce serait un obstacle pour moi. Je pourrais trébucher et chuter ; la nourriture que j'ai mangée pourrait me rendre malade ; la bile pourrait me donner des spasmes ; des mucosités m'étouffer ; des vents (internes) me faire mal comme des coupures de ciseaux ; ou des hommes ou des non-humains pourraient m'attaquer et causer ma mort. Ce serait un obstacle pour moi. »

Moines, ce moine doit réfléchir ainsi : « Y a-t-il des états malsains et erronés en moi qui n'ont pas été éradiqués et qui seraient un obstacle pour moi si je devais mourir ce soir ? » Si, moines, après réflexion, il se rend compte que tel est le cas... alors, pour éliminer ces

états malsains et erronés, ce moine doit faire preuve d'une intense résolution, d'efforts, d'ardeur, d'acharnement, de lutte, et pratiquer la pleine attention et la maîtrise de soi.

Moines, tout comme un homme dont le turban est en feu ou dont les cheveux brûlent fait preuve d'une intense résolution, d'efforts, d'ardeur, d'acharnement, de lutte, et pratique la pleine attention et la maîtrise de soi pour éteindre son turban (en feu) ou ses cheveux, de même, moines, ce moine doit faire preuve d'une intense résolution, d'efforts, d'ardeur, d'acharnement, de lutte, et pratiquer la pleine attention et la maîtrise de soi pour rejeter ces états malsains et erronés.

Mais, après examen, si ce moine se rend compte qu'il n'y a pas de tels états en lui qui auraient été à éliminer, ce qui aurait été un obstacle pour lui s'il mourait cette nuit, alors ce moine vit vraiment dans la joie et le bonheur, s'entraînant jour et nuit dans les voies de la vertu.

Prenons le cas, moines, d'un moine qui réfléchit de même... quand la nuit est passée et que le jour paraît. Il doit réfléchir de la même manière...

Moines, la réflexion approfondie sur la mort quand elle est pratiquée, quand elle est développée, est très féconde, d'un grand avantage, fusionnant et se terminant dans l'immortalité.

Questions

1. Une conscience de naissance (un *paṭisandhi-citta*) peut-elle être sans racines (*ahetuka*) ?
2. Combien de sortes de consciences de naissance existe-t-il ?
3. Combien de sortes de consciences de naissance sont des résultats d'acte intentionnel néfaste (des *akusala vipākas*) ?
4. Quand une conscience de naissance est accompagnée de compréhension profonde (*paññā*), par quelle activité psychique est-elle conditionnée?

12 La fonction de bhavanga (life-continuum)

La fonction du processus d’existence sous-jacent

Il y a des moments sans contacts sensoriels, sans pensées, sans consciences néfastes ni consciences bénéfiques. Y a-t-il encore des consciences à ces moments-là ? Même quand il n’y a pas de contacts sensoriels ni de pensées, des consciences apparaissent ; sinon il n’y aurait pas de vie. Le type de conscience qui apparaît et disparaît à ces moments est appelé *bhavanga-citta* (dans cette traduction nous désignerons ce type de conscience par le terme subconscience. NDT). *Bhavanga* signifie littéralement « facteur de vie » ; le terme *bhavanga* est généralement traduit en anglais par « life-continuum » (et dans cette traduction par « processus d’existence sous-jacent ». NDT). Les subconsciences maintiennent une continuité dans une durée de vie, et c’est ainsi que ce que nous appelons un « être » continue de vivre d’instant en instant. Telle est la fonction des subconsciences (des *bhavanga-cittas*).

On peut se demander si les subconsciences se manifestent souvent. Il y a obligatoirement d’innombrables subconsciences qui se produisent à ces moments sans contacts sensoriels, ni pensées, ni consciences néfastes ou bénéfiques. Quand nous sommes endormis et que nous rêvons, des ‘consciences’ néfastes et des ‘consciences’ bénéfiques se produisent, et même au cours d’un sommeil sans rêves il y a encore obligatoirement des ‘consciences’. En l’occurrence, il s’agit en réalité de subconsciences (de *bhavanga-cittas*). De même, quand nous sommes en état de veille, d’innombrables subconsciences se produisent ; elles le font entre les différents processus de consciences. Il semble qu’entendre, par exemple, puisse se manifester immédiatement après que l’on ait vu, mais en réalité ce sont différents processus de consciences entre lesquels s’intercalent des subconsciences.

Une subconscience remplace la première conscience de la vie, la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*). La disparition de la conscience de naissance conditionne l’apparition de la conscience suivante, la deuxième de cette vie et qui, donc, en est la première subconscience (le premier *bhavanga-citta*).

Toute subconscience est un résultat karmique (un *vipākacitta*) ; c’est le résultat karmique du même acte intentionnel (du même *kamma*) qui a produit la conscience de naissance. Il n’y a qu’une seule conscience de naissance dans une vie, mais il y a d’innombrables subconsciences. Non seulement la première subconscience, mais toutes les subconsciences qui apparaissent au cours de la durée d’une vie sont les résultats karmiques de l’acte intentionnel qui a produit la conscience de naissance.

Les subconsciences sont du même type que les consciences de naissance. Il existe dix-neuf types de consciences de naissance et il existe donc dix-neuf types de subconsciences (de *bhavanga-cittas*). Si la conscience de naissance est un résultat d’acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*), ce qui est le cas quand la naissance a lieu dans un monde de très grande souffrance, alors toutes les subconsciences de cette vie sont aussi des résultats d’acte intentionnel néfaste. Si la conscience de naissance est un résultat d’acte intentionnel bénéfique sans racines (un *ahetuka kusala vipāka*), auquel cas on est handicapé dès le premier moment de la vie, alors toutes les subconsciences de cette vie sont également des résultats d’acte intentionnel bénéfique sans racine. Si la conscience de naissance est *sahetuka*, c’est-à-dire qu’elle se manifeste accompagnée de racines élevées (de *sobhana hetus*), les subconsciences sont elles aussi accompagnées de racines élevées. Toutes les subconsciences au cours d’une vie sont du même type que la conscience de naissance, elles apparaissent du fait des mêmes racines (*hetus*), elles sont accompagnées des mêmes activités psychiques (*cetasika*s). Si l’on naît avec deux racines (2 *hetus*), la générosité désintéressée (*alobha*) et la bienveillance sans réserve (*adosa*), mais sans compréhension profonde (*paññā*), alors toutes les subconsciences n’auront que deux racines. Une telle personne peut perfectionner une compréhension profonde, mais elle ne peut pas connaître l’illumination pendant cette vie. Si l’on naît avec trois racines, ce qui signifie que l’on naît avec de la générosité désintéressée, de la bienveillance sans réserve et de la compréhension profonde, toutes les subconsciences seront également accompagnées de ces trois racines élevées. Ainsi,

cette personne sera plus encline à perfectionner la compréhension profonde et, si elle perfectionne le Chemin Octuple, elle pourra connaître l'illumination pendant cette vie. Si l'on naît avec un ressenti agréable (*somanassa*), toutes les subconsciences de cette vie seront accompagnées d'un ressenti agréable.

Toute conscience doit connaître un objet et donc les subconsciences connaissent elles aussi un objet. Une vision a ce qui est visible comme objet ; une audition a un son comme objet. Une subconscience ne se manifeste pas dans un processus de consciences et a donc un objet différent des objets qui se présentent à maintes reprises et qui sont connus par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Les subconsciences, qui sont du même type que la conscience de naissance, connaissent un objet identique à celui de celle-ci.

Comme nous l'avons vu (au chapitre 10), une conscience de naissance connaît un objet identique à celui des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques qui sont apparues juste avant la conscience de mort de la vie précédente. Si un acte intentionnel (un *kamma*) néfaste produit la naissance de la vie suivante, la naissance sera très malheureuse. Dans ce cas, des consciences néfastes surviennent immédiatement avant la conscience de mort et elles connaissent un objet déplaisant. Et la conscience de naissance qui remplace cette conscience de mort connaît un objet identique à celui de ces consciences néfastes. Si un acte intentionnel bénéfique produit la naissance, la naissance sera heureuse. Dans ce cas, des consciences bénéfiques apparaissent immédiatement avant la conscience de mort et elles connaissent un objet plaisant. La conscience de naissance de la vie suivante connaît un objet identique à celui de ces consciences bénéfiques. Quel que soit l'objet connu par les dernières consciences, bénéfiques ou néfastes, de la vie précédente, la conscience de naissance connaît un objet identique à celui de ces consciences. La conscience de naissance est remplacée par la première subconscience de cette vie et celle-ci connaît un objet identique à celui de la conscience de naissance. De plus, toutes les subconsciences de cette vie connaissent cet objet identique.

Le Visuddhimagga (XIV, 114) déclare à propos des subconsciences du processus d'existence sous-jacent (des *bhavanga-cittas*) :

Quand la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) a cessé, alors, à la suite de tout type de conscience de naissance que ce soit, le même type de conscience, étant le résultat karmique du même acte intentionnel (du même *kamma*) quel qu'il soit, se produit en tant que subconscience (que *bhavanga-citta*) avec un objet identique ; et de nouveau ensuite ces mêmes sortes. Et tant qu'il n'y a pas d'autre type d'apparition de conscience pour interrompre la continuité, elles continuent de se produire indéfiniment même pendant les périodes de sommeil sans rêves, etc., comme le courant d'une rivière.

Les subconsciences sont comme le courant d'une rivière et ce courant est interrompu lorsqu'un objet se présente par l'un des cinq sens ou par la porte du psychisme. Quand les consciences du processus de l'une des cinq portes des sens ou d'un processus de la porte du psychisme ont disparu, le cours des subconsciences reprend.

Lorsqu'un objet stimule l'un des cinq sens, le flux des subconsciences est interrompu et alors apparaît une conscience du plan sensoriel. Cependant, il ne peut y avoir de conscience du plan sensoriel immédiatement. Lorsqu'un son, par exemple, stimule le sens –système– auditif, il n'y a pas immédiatement d'audition. Il y a encore des subconsciences qui apparaissent et disparaissent avant qu'une conscience d'avertissement des cinq portes des sens (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) n'avertisse du son par la porte de l'oreille et que l'audition se manifeste. Les subconsciences ne remplissent pas la fonction d'avertissement pour un son qui stimule l'oreille, elles ne connaissent pas de son. Elles ont leur propre fonction qui est de maintenir une continuité dans une durée de vie, et elles connaissent leur propre objet qui est le même que celui de la conscience de naissance. Bien qu'une subconscience ne connaisse pas le son qui entre en contact avec l'oreille, elle peut être touchée, « impactée » par ce son et alors le flux des subconsciences est interrompu et le son sera reçu par les consciences qui apparaissent dans le processus de la porte de l'oreille. On peut se demander comment une subconscience qui connaît son propre objet peut encore être « impactée » par un objet qui stimule l'une des portes. Chaque

conscience ne peut connaître qu'un seul objet à la fois mais une subconscience peut encore être affectée par un objet qui stimule l'une des portes. Un commentaire du Visuddhimagga, le Paramattha-Mañjūsa, (478 ; voir Visuddhimagga XIV, 115, note de bas de page 46) explique cela par une comparaison :

... Mais comment peut-il se produire un effet (un mouvement) dans le processus d'existence sous-jacent (du *bhavanga*) alors que celui-ci a un objet différent ? Parce qu'il a une connexion avec lui. En voici un exemple : quand des grains de sucre sont disposés sur la surface d'un tambour et que l'on tapote l'un des grains de sucre, une mouche posée sur un autre grain de sucre entre en mouvement.

Lorsqu'un phénomène matériel (un *rūpa*), qui est un objet sensoriel, entre en contact avec l'un des cinq sens, il y a d'abord un moment de subconscience (un *bhavanga-citta*) qui apparaît et disparaît aussitôt et qui est désigné par le terme « subconscience du passé » ou *bhavanga* du passé (*atīta-bhavanga*). Cette subconscience est remplacée par une subconscience vibrante ou *bhavanga* vibrant (un *bhavanga-calana*). Elle est appelée subconscience vibrante ou *bhavanga* vibrant parce qu'elle est impactée par un objet alors même qu'elle ne connaît pas directement cet objet. La dernière subconscience qui apparaît avant que le cours des subconsciences ne soit interrompu et qu'une conscience d'avertissement des cinq portes des sens n'avertisse de l'objet, apparaît une subconscience d'interruption ou *bhavanga* d'interruption (un *bhavangupaccheda*) ainsi appelée parce que le cours des subconsciences est interrompu dès la disparition de cette subconscience.

Les différents noms désignant ces subconsciences ne représentent pas des fonctions différentes ; les subconsciences ont pour seule fonction de maintenir la continuité durant la vie d'un « être ». Leurs différents noms indiquent seulement que ces subconsciences sont les dernières avant que leur courant ne soit interrompu et qu'un nouvel objet stimulant l'une des portes ne soit connu par un processus de consciences. Une fois que la subconscience d'interruption ou *bhavanga* d'interruption est apparue puis a disparu, alors un processus de consciences de l'une des cinq portes des sens qui connaît un objet peut commencer. Lorsque ce processus a cessé, le cours des

subconsciences reprend, de sorte que l'enchaînement des consciences-subconsciences se remplaçant dans notre vie ne soit pas interrompu. L'objet qui a stimulé l'un des cinq sens est alors connu par la porte du psychisme. À ce sujet, rappelons qu'entre le processus d'une porte des cinq sens et celui de la porte du psychisme, il y a des subconsciences. Lorsque les consciences du processus de la porte du psychisme ont disparu, le cours des subconsciences reprend.

Un objet sensoriel connaissable par l'un des cinq sens est un phénomène matériel. Un phénomène matériel apparaît et disparaît, mais il ne disparaît pas aussi rapidement qu'un phénomène psychique. Un phénomène matériel qui stimule l'un des cinq sens peut être connu par plusieurs consciences se remplaçant dans un processus. Lorsque, par exemple, un phénomène matériel comme un son stimule le sens –système– auditif, il peut être perçu par des consciences apparaissant dans le processus de la porte de l'oreille. Avant que ce processus ne commence, il y a des subconsciences.

Les dernières subconsciences qui surviennent avant qu'un son ne puisse être connu par les consciences du processus de la porte de l'oreille sont donc :

- Une subconscience du passé ou *bhavanga* du passé (*atīta-bhavanga*)
- Une subconscience vibrante ou *bhavanga* vibrant (*bhavanga-calana*)
- Une subconscience d'interruption ou *bhavanga* d'interruption (*bhavangupaccheda*)

Lorsque le flux des subconsciences (des *bhavanga-cittas*) a cessé, une conscience d'avertissement de la porte de l'oreille (un *sota-dvārāvajjana-citta*) avertit de l'objet par la porte de l'oreille. Les consciences successives de ce processus dans lequel chacune remplit sa propre fonction peuvent connaître un son avant la disparition de celui-ci. La durée d'une unité matérielle (d'un *rūpa*) a été déterminée par les Commentaires comme dix-sept moments de 'consciences' (de *cittas*). Ce nombre de dix-sept doit être compris comme une notion comparative liée au

contexte[1]. Les ‘consciences’ dans un processus complet de porte des cinq sens, y compris les trois subconsciences qui surviennent avant que le phénomène matériel soit connu, sont au nombre de dix-sept. Plus tard (au chapitre 15), je traiterai plus en détail de toutes les ‘consciences’ qui se manifestent dans un processus. Dans ce processus, chaque ‘conscience’ exécute sa propre fonction alors qu’elle connaît un phénomène matériel qui n’a pas encore disparu. Par conséquent, la durée d’un phénomène matériel a été comptée comme dix-sept moments de ‘consciences’ qui se succèdent dans un processus[2]. On ne peut pas compter ces moments, on ne peut pas imaginer la brièveté du temps d’un processus de ‘consciences’ ; une ‘conscience’ dure moins longtemps qu’un éclair.

Un processus de ‘consciences’ ne suit pas toujours son cours complet. Quand un phénomène matériel stimule l’un des cinq sens, il peut arriver que plus d’un moment de subconscience précède une subconscience vibrante (un *bhavanga-calana*), qui elle-même précède une subconscience d’interruption (un *bhavangupaccheda*) ; dans ce cas, le phénomène matériel qui a stimulé l’un des cinq sens disparaîtra avant la fin du processus car celui-ci ne peut pas durer plus de dix-sept moments de ‘consciences’. Un processus peut, après avoir commencé, être interrompu par exemple après une conscience déterminante (un *votthapana-citta*), et il n’y aura pas de consciences bénéfiques ni de consciences néfastes dans ce processus[3]. Il peut aussi arriver

---

[1] Voir Vén. Nyanaponika, “Abhidhamma Studies”, The Problem of Time.

[2] Les commentaires comptent la durée d’un phénomène matériel (d’un *rūpa*) pour seize ou dix-sept moments de ‘consciences’ (16 ou 17 *cittas*). Bien que les Écritures ne mentionnent pas expressément ces nombres, elles font référence aux différentes ‘consciences’ (*cittas*) se manifestant dans les processus où chacune remplit sa propre fonction en connaissant un objet, comme je l’ai expliqué dans ma préface.

[3] Selon l’Atthasālinī II, Livre I, Partie X, Ch. 2, 269, l’objet est dans ce cas faible.

qu’une subconscience du passé (un *atīta-bhavanga*) soit remplacée par une subconscience vibrante (un *bhavanga-calana*) qui est « dérangée » par l’objet, et que le phénomène matériel disparaisse alors. Dans ce cas, il n’y a pas de subconscience d’interruption ; le flux des subconsciences n’est pas interrompu et le processus de l’une des cinq portes des sens ne peut pas démarrer. Par exemple, un son peut stimuler le sens –système– auditif, et alors une subconscience du passé est remplacée par une subconscience vibrante. Et donc, si une subconscience d’interruption ne peut pas se produire, le cours des subconsciences n’est pas interrompu et le processus de la porte de l’oreille ne peut pas démarrer. Dans ce cas, le son ne peut pas être entendu.

Lorsque le processus des consciences d’une porte des cinq sens commence, le phénomène matériel qui a stimulé cette porte est connu. Lorsque le processus des consciences de l’une des cinq portes qui connaissent un phénomène matériel tel qu’un objet visuel ou un son cesse, l’objet des consciences disparaît. Les consciences se remplacent extrêmement rapidement et, très peu de temps après la fin d’un processus de consciences de l’une des cinq portes des sens, commence un processus de consciences de la porte du psychisme. Les consciences d’un processus de la porte du psychisme qui remplacent celles du processus de l’une des cinq portes des sens connaissent par la porte du psychisme le phénomène matériel (le *rūpa*) qui vient de disparaître. Avant que le processus de la porte du psychisme ne commence, cependant, il y a des subconsciences. Ces subconsciences apparaissent entre les différents processus de consciences. Les deux dernières subconsciences à s’être manifestées avant la conscience d’avertissement de la porte du psychisme (le *mano-dvārāvajjana-citta*) sont une subconscience vibrante (un *bhavanga-calana*) et une subconscience d’interruption (un *bhavangupaccheda*[4]). Puis une conscience

[4] Une subconscience du passé (un *atīta bhavanga*), qui n’est qu’un moment de subconscience (de *bhavanga*) qui s’écoule avant une subconscience vibrante (le *bhavanga* calana) et avant la

d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*) avertit de (annonce) l'objet par la porte du psychisme et est remplacée par sept consciences soit bénéfiques soit néfastes (dans le cas des non-*arahats*)[5].

Pour résumer, ces 'consciences' (ces *cittas*) sont :

1. Les subconsciences vibrantes du processus d'existence sous-jacent (ou *bhavangas* vibrants) (les *bhavanga-calanas*), et les subconsciences d'interruption du processus d'existence sous-jacent (ou *bhavangas* d'interruption) (les *bhavangupacchedas*)
2. Les consciences d'avertissement de la porte du psychisme (les *mano-dvārāvajjana-cittas*)
3. Sept consciences soit néfastes (*akusala cittas*) soit bénéfiques (*kusala cittas*) (ou, pour les *arahats* : 'ni causes ni résultats' [*kiriyacittas*])

Lorsque le processus de la porte du psychisme est terminé, le cours des subconsciences (des *bhavanga-cittas*) reprend jusqu'à ce qu'il y ait de nouveau un processus de consciences connaissant un objet par l'une des cinq portes des sens ou par la porte du psychisme. Il y a d'innombrables subconsciences tout au long de notre vie entre les processus de consciences connaissant un objet par l'une des cinq portes des sens ou par la porte du psychisme.

Qu'est-ce que la porte du psychisme ? Elle diffère des portes des sens. Une porte est le moyen par lequel une conscience connaît un objet.

Les portes des sens sont les phénomènes matériels (les *rūpas*) suivants : les sens –les organes– visuel, auditif, olfactif, gustatif et somatosensoriel (corporel). Ce dernier est partout, à l'intérieur comme en périphérie du corps. Ces phénomènes

---

subconscience d'interruption (le *bhavangupaccheda*) subséquente précédant un processus de l'une des cinq portes des sens, n'est pas compté à nouveau avant que ne commence le processus de la porte du psychisme.

[5] J'expliquerai plus en détail ces consciences (ces *cittas*) au chapitre 14.

matériels sont les moyens par lesquels un objet sensoriel est connu. La porte du psychisme ne fait pas partie de ces phénomènes matériels. Afin de comprendre ce qu’est la porte du psychisme, nous devons examiner la première conscience d'un processus de porte du psychisme. Une conscience qui remplit la fonction d’avertir d’un objet est une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*). Elle n’annonce pas l’objet par l’un des cinq sens mais par la porte du psychisme. La porte du psychisme est par définition un phénomène psychique (un *nāma*), c’est une conscience (un *citta*). La subconscience qui précède la conscience d’avertissement de la porte du psychisme est la porte du psychisme, c’est le moyen par lequel les consciences du processus de la porte du psychisme, qui débute par la conscience d’avertissement de la porte du psychisme, reçoivent l’objet. La subconscience qui précède la conscience d’avertissement de la porte du psychisme est une subconscience d’interruption (un *bhavangupaccheda*) et c’est bien cette subconscience qui est, en fait, la porte du psychisme. C’est la porte du psychisme par laquelle la conscience d’avertissement de la porte du psychisme avertit de l’objet et c’est aussi la porte pour les consciences successives de ce processus.

L’étude des différents processus de chacune des cinq portes des sens et de la porte du psychisme qui se manifestent selon des conditions, des causes, qui leur sont propres, nous aidera à voir les réalités comme des éléments dénués de « moi », d’entité-ego, au-delà de tout contrôle. Nous pouvons, par exemple, être captivés par un beau son que nous entendons. Ce que nous prenons pour une longue période d’écoute n’est en réalité constitué que de nombreux moments de consciences différentes qui ne durent pas. Même quand on ne connaît pas encore l’origine d’un son, ni de quel genre de son il s’agit, le son a déjà été connu par la porte du psychisme puisque les consciences se remplacent extrêmement rapidement, apparaissent et disparaissent. Le son ne dure pas non plus, il disparaît.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 54[e], chapitre V, paragraphe 205, Le Luth) que le Bouddha a dit aux moines :

... Imaginons, moines, un rajah ou un ministre royal qui n'a jamais entendu le son du luth. Puis il entend le son d'un luth et dit : « Mes gens, s'il vous plaît, quel est ce son si envoûtant, si délicieux, si enivrant, si ravissant, doté d'un tel pouvoir d'attachement ? »

Alors ils lui disent : « C'est, Seigneur, le son de ce qu'on appelle un luth, au son si envoûtant, si délicieux, si enivrant, si ravissant, doté d'un tel pouvoir d'attachement. »

Puis il dit : « Allez, mes gens. Apportez-moi ce luth. »

Alors ils vont chercher le luth et lui disent : « Ceci, Seigneur, est un luth, au son si envoûtant... doté d'un tel pouvoir d'attachement. »

Puis il leur dit : « Foin de ce luth, mes gens. Apportez-moi ce son. »

Ils lui disent : « Ce luth ainsi nommé, Seigneur, se compose de diverses parties, d'un grand nombre de pièces. Il sonne parce qu'il est composé de plusieurs parties, à savoir une caisse de résonnance, un parchemin, un manche, un cadre, des cordes, un pont et aussi par l'effort approprié d'un musicien. Ainsi, Seigneur, ce luth, ainsi nommé, se compose de diverses parties, d'un grand nombre de pièces. Il sonne parce que composé de plusieurs parties. »

Alors, ce rajah brise ce luth en dix ou cent morceaux. Ayant fait ainsi, il l'éclate et l'éclate à nouveau. Ayant fait cela, il le brûle au feu, puis en fait un tas de cendres qu'il disperse dans un vent fort ou bien il les jette dans une rivière pour qu'elles soient emportées par le courant rapide.

Puis il dit : « Une bien pauvre chose que ce que vous appelez un luth, mes gens, quoi que puisse être un luth. À ce sujet, le monde est extrêmement imprudent et égaré. »

Même ainsi, moines, un moine qui explore le corps dans son entièreté, enquête sur les ressentis, les perceptions-reconnaissances, le groupe d'existence de 50 activités psychiques (le *saṅkhāra*k*khandha*), enquête sur la conscience dans tous ses aspects, dans aucune de ses explorations, qu'il s'agisse de « je », de « je suis » ou de « mien », pour lui il n'y a rien de tout cela.

Questions

1. À quels moments les subconsciences du processus d’existence sous-jacent (les *bhavanga-cittas*) se manifestent-elles ?
2. Quand apparaît la première subconscience du processus d’existence sous-jacent de la vie ?
3. Une subconscience du processus d’existence sous-jacent peut-elle être sans racines (*ahetuka*) ?
4. Une subconscience du processus d’existence sous-jacent peut-elle être accompagnée de compréhension profonde (*paññā*) ?

13 Les fonctions des cittas

Les fonctions des consciences

Chaque conscience a sa propre fonction (*kicca*) à remplir ; aucune conscience ne se manifeste sans remplir de fonction. Par exemple, voir et entendre sont des fonctions effectuées par des consciences. Nous ne sommes pas habitués à considérer que voir et entendre sont des fonctions, parce que nous nous attachons à un « moi ». Si nous voulons en savoir plus sur les consciences, nous devons en apprendre davantage sur leurs différentes fonctions.

La fonction remplie par la première conscience dans la vie est celle de naissance ou de « reconnexion » (de *paṭisandhi*). Une conscience de naissance est remplacée par une 'conscience' du processus d'existence sous-jacent, autrement dit par une subconscience (un *bhavanga-citta*). La deuxième fonction des 'consciences' consiste à assurer un processus d'existence subjacent. Ces subconsciences maintiennent la continuité d'une durée de vie. Tant que l'on est encore en vie, les subconsciences apparaissent et disparaissent pendant le temps où il n'y a ni processus de consciences de porte des cinq sens ni de processus de la porte du psychisme. Des subconsciences apparaissent entre les différents processus de consciences et elles connaissent un objet par l'une des six portes. Par exemple, voir et penser au sujet de ce qui a été vu se réalise dans des processus de consciences différents et il y a des subconsciences entre ces différents processus.

Lorsqu'un phénomène matériel stimule l'un des cinq sens, le cours des subconsciences est interrompu ; il y a encore quelques subconsciences qui apparaissent et cessent, puis une conscience d'avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) apparaît. Cette conscience est la première d'un processus de consciences connaissant le phénomène matériel entré en contact avec l'un des cinq sens.

Une conscience d'avertissement des cinq portes remplit la fonction d'avertissement (d'*āvajjana*) de l'objet qui stimule l'un des cinq sens ; elle avertit de l'objet par cette porte des cinq sens. Une conscience d'avertissement des cinq portes est une

conscience ‘ni cause ni résultat’ sans racines (un *ahetuka kiriyacitta*).

Le Visuddhimagga (XIV, 107) déclare, concernant une conscience d’avertissement des cinq portes (le *pañca-dvārāvajjana-citta*) (L’élément psychique) :

Ici, l’élément psychique a la caractéristique d’être le précurseur des consciences visuelles, auditives, etc. et de la connaissance des données visibles, audibles, etc. Sa fonction est d’avertir, d’annoncer. Il se produit en relation avec les données visibles, audibles, etc. Sa cause immédiate est l’interruption (de la manifestation continuelle des subconsciences comme) processus d’existence sous-jacent (comme *bhavanga*). Il est uniquement associé à l’équanimité (ressenti ni-agréable-ni-désagréable) (à *upekkhā*).

Une conscience d’avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) est le « précurseur » car elle apparaît avant la vision, l’audition ou les autres consciences des cinq sens (les autres *pañca-viññāṇas*). Lorsqu’elle annonce un objet qui a stimulé le sens –l'organe– visuel, elle avertit par la porte de l’œil et il s’agit alors de la conscience d’avertissement de la porte de l’œil (le *cakkhu-dvārāvajjana-citta*). Lorsqu’elle annonce un objet qui a stimulé le sens –l'organe– auditif, il s’agit alors de la conscience d’avertissement de la porte de l’oreille (le *sota-dvārāvajjana-citta*). Une conscience d’avertissement des cinq portes est nommée selon la porte par laquelle elle avertit de l’objet. Les consciences d’avertissement des cinq portes se manifestent d’innombrables fois par jour, mais nous ne les remarquons pas. Chaque fois qu’il y a une vision, la conscience d’avertissement de la porte de l’œil a déjà annoncé l’objet visuel qui a stimulé le sens –l'organe– visuel, et elle a déjà cessé. Chaque fois qu’il y a une audition ou l’une des autres consciences sensorielles (des autres *pañca-viññāṇas*), une conscience d’avertissement des cinq portes a déjà annoncé l’objet puis a disparu.

Une conscience d’avertissement des cinq portes est remplacée par d’autres consciences du processus de l’une des cinq portes qui connaissent un objet identique à celui de cette conscience. Lorsque ce processus est terminé, l’objet est connu par la porte du psychisme. Il y a d’abord des subconsciences

puis une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*) qui remplit la fonction d'avertissement (d'*āvajjana*) à la porte du psychisme.

Il existe donc deux sortes de consciences qui remplissent la fonction d'avertissement (l'*āvajjana-kicca*) : d'une part les consciences d'avertissement des cinq portes (les *pañca-dvārāvajjana-cittas*) qui annoncent l'objet via l'une des cinq portes des sens et d'autre part les consciences d'avertissement de la porte du psychisme (les *mano-dvārāvajjana-cittas*) qui annoncent l'objet via la porte du psychisme. Une conscience d'avertissement de la porte du psychisme est une conscience 'ni cause ni résultat' sans racines (un *ahetuka kiriyacitta*) ; elle n'est accompagnée ni de racines néfastes (d'*akusala hetus*) ni de racines élevées (de *sobhana hetus*). Après avoir annoncé l'objet, elle est remplacée par des consciences bénéfiques ou des consciences néfastes.

Lorsqu'un objet visuel entre en contact avec l'œil, une conscience d'avertissement de la porte de l'œil (un *cakkhu-dvārāvajjana-citta*) avertit de l'objet visuel à la porte de l'œil. Quand la conscience d'avertissement de la porte de l'œil a disparu, elle est remplacée par une conscience visuelle (un *cakkhu-viññāṇa*). La fonction de voir (Le *dassana-kicca*) est effectuée par des consciences visuelles. La vision est un résultat karmique (un *vipāka*) ; c'est le résultat d'actes intentionnels bénéfiques ou d'actes intentionnels néfastes. Nous sommes nés pour recevoir les résultats karmiques de nos actes intentionnels : nous voyons, entendons et connaissons les objets par des sens différents.

Une conscience qui remplit la fonction de voir ne fait que voir un objet visible. Cette conscience ne fait ni aimer ni ne pas aimer un objet, c'est une conscience de résultat karmique sans racines (un *vipākacitta ahetuka*). Elle ne pense pas non plus au sujet d'un objet. Si l'on ne perfectionne pas une compréhension juste, on ne se rend pas compte que la conscience qui voit un objet visible est une réalité différente de la conscience qui aime ou n'aime pas cet objet et qui elle-même est différente de la conscience qui porte attention à la forme et à l'état de celui-ci. À cause de notre ignorance accumulée et de nos croyances

erronées nous ne réalisons pas la fugacité d’une conscience qui disparaît aussitôt qu’elle est apparue et qui est remplacée par une autre d’une réalité différente.

Il n’y a que deux sortes de consciences qui peuvent remplir la fonction de voir : l’une est un résultat d’acte intentionnel néfaste et l’autre un résultat d’acte intentionnel bénéfique.

Lorsqu’un son a stimulé le sens –l'organe– auditif et que la conscience d’avertissement de la porte de l’oreille est apparue et a disparu, une conscience auditive apparaît. La fonction d’entendre (Le *savana-kicca*) est une autre fonction des consciences. L’audition est un résultat karmique sans racines (un *ahetuka vipāka*). Deux sortes de consciences (de *cittas*) peuvent remplir la fonction d’audition : l’une est un résultat d’acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*) et l’autre est un résultat d’acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*).

Une autre fonction des consciences est l’odorat (le *ghāyana-kicca*). Deux sortes de consciences qui sont toutes deux un résultat karmique sans racines peuvent remplir cette fonction: l’une est un résultat d’acte intentionnel néfaste et l’autre est un résultat d’acte intentionnel bénéfique.

Il existe deux sortes de consciences de résultat karmique sans racines (d’*ahetuka vipākacitta*) qui peuvent remplir la fonction de goûter (le *sāyana kicca*) : l’une est un résultat d’acte intentionnel néfaste et l’autre est un résultat d’acte intentionnel bénéfique. Quand la conscience qui remplit cette fonction goûte, par exemple, une saveur sucrée ou salée, elle connaît cette saveur ; mais elle ne connaît pas le nom de la saveur. Les consciences qui connaissent le nom conventionnel, relatif, d’une saveur apparaissent plus tard.

La fonction de connaître un objet tangible par le système somatosensoriel (le *phusana-kicca*) est une autre fonction des consciences. Lorsqu’un objet tangible stimule le corps matériel, une conscience d’avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) annonce l’objet par la porte du système somatosensoriel. Elle est remplacée par une conscience somatosensorielle – ou corporelle (un *kāya-viññāṇa*) qui remplit la fonction de connaître l’objet tangible. Deux sortes de consciences qui sont à la fois des résultats karmiques sans

racines peuvent remplir cette fonction : l'une est un résultat d'acte intentionnel néfaste et l'autre est un résultat d'acte intentionnel bénéfique. Les objets connaissables par une conscience somatosensorielle –ou corporelle– sont les phénomènes matériels (les *rūpas*) suivants :

- La solidité (connue comme dureté ou souplesse)
- La température (connue comme chaleur ou froid)
- Le mouvement (connu comme vibration ou pression)

Ces objets sont connaissables par la porte du système somatosensoriel qui est un phénomène matériel. Ce phénomène matériel, doté de la capacité de recevoir des contacts avec ces objets, est partout sur et dans le corps sauf dans les parties où il n'y a pas de sensibilité.

Voici les fonctions remplies par les « cinq consciences » (les *pañca-viññāṇas*) :

- la fonction de voir (*dassana-kicca*)
- la fonction d'entendre (*savana-kicca*)
- la fonction de sentir (*ghāyana-kicca*)
- la fonction de goûter (*sāyana-kicca*)
- la fonction de connaître un objet « tangible » interne ou externe (*phusana kicca*)

Voir, entendre, sentir, goûter et toucher sont des fonctions différentes, effectuées non par un « moi » mais par des consciences. Ces consciences se manifestent en raison de conditions, de leurs causes respectives. Afin de rappeler aux gens cette vérité, le Bouddha a expliqué comment les consciences connaissent des objets par les cinq sens et par la porte du psychisme. Il a souligné les conditions différentes pour l'apparition des consciences et la fugacité de ces conditions. Et puisque les conditions d'apparition des consciences sont fugaces, les consciences ne peuvent pas être permanentes.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 52e, chapitre IV, paragraphe 93, La Dualité II) que le Bouddha a dit ceci aux moines :

Grâce à une (chose) double, moines, une conscience naît. Et qu'est-ce, moines, que cette chose double par laquelle naît une conscience ?

Grâce à l'œil et aux objets visuels naît une conscience visuelle. L'œil est fugace, changeant, son état « devient autre ». Les objets aussi. Ainsi cette (chose) double, mouvante et transitoire, instable, changeante, son état « devient autre ».

La conscience visuelle est fugace, changeante, son état « devient autre ». Cet état, ces conditions d'apparition d'une conscience visuelle, sont également fugaces, changeants, leur état « devient autre ». Cette conscience visuelle, résultant d'une relation fugace, comment pourrait-elle être permanente ?

Maintenant, l'apparition conjointe, la disparition conjointe, la réunion conjointe de ces trois choses[1], cela, moines, s'appelle « le contact visuel ». Le contact visuel est fugace, changeant, son état « devient autre ». Cet état, cette condition de l'apparition du contact visuel sont également fugaces... Ce contact visuel, se manifestant comme il le fait à partir d'une relation fugace, comment pourrait-il être permanent ?

Du fait d'un contact, moines, on éprouve un ressenti. Du fait d'un contact, on est attentif. Du fait d'un contact, on perçoit. Ainsi, ces états sont également mouvants et transitoires, fugaces et changeants. Leur état « devient autre »...

La même chose est dite en ce qui concerne les autres portes.

Au cours d'un processus de consciences, une conscience des cinq sens (un *pañca-viññāṇa*) est remplacée par une conscience de réception (un *sampaṭicchana-citta*). Cette conscience reçoit l'objet après que la conscience de l'un des cinq sens a disparu. Une conscience de réception est un résultat karmique sans racine. Deux sortes de consciences peuvent remplir cette fonction : l'une est un résultat d'acte intentionnel néfaste et l'autre est un résultat d'acte intentionnel bénéfique.

Les actes intentionnels (les *kammas*) ne produisent pas seulement les cinq paires de consciences sensorielles (les *dvi-pañca-viññāṇas*) et des consciences de réception (des *sampaṭicchana-cittas*), ils produisent également des consciences investigatrices (des *santīraṇa-cittas*) qui remplacent des consciences de réception. Les consciences investigatrices effectuent dans le processus de l'une des cinq portes des sens la fonction d'investigation –d'examen– de l'objet ; c'est une

[1] C'est-à-dire : de l'œil, de l'objet visuel et de la conscience visuelle.

conscience de résultat karmique sans racine. Cette fonction d'examiner l'objet est une autre fonction des consciences, différente de voir, d'entendre, sentir, goûter, toucher ainsi que de recevoir (de *sampaṭicchana*).

Comme nous l'avons vu (au chapitre 9), il existe trois sortes de consciences investigatrices (de *santīraṇa*-*cittas*) qui peuvent remplir la fonction d'examiner :

1. un résultat d'acte intentionnel néfaste accompagné d'équanimité (d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable) (d'*upekkhā*)
2. un résultat d'acte intentionnel bénéfique accompagné d'équanimité (ressenti ni-agréable-ni-désagréable)
3. un résultat d'acte intentionnel bénéfique accompagné d'un ressenti agréable (d'un *somanassa*) (lorsque l'objet est particulièrement plaisant).

Une conscience investigatrice est remplacée par une conscience déterminante. Déterminer (*votthapana*) est une autre fonction des consciences ; une conscience déterminante détermine l'objet dans le processus de l'une des cinq portes des sens. Après avoir déterminé l'objet, elle est suivie par des consciences bénéfiques ou par des consciences néfastes. Une conscience déterminante n'est pas un résultat karmique, elle n'est ni bénéfique ni néfaste mais une conscience 'ni cause ni résultat' sans racines (un *ahetuka kiriyacitta*). Les conditions de sa manifestation sont différentes de celles d'une conscience investigatrice (d'un *santīraṇa*-*citta*) qui, elle, est produite par des actes intentionnels (des *kammas*). Comme nous l'avons vu (au chapitre 9), la conscience qui remplit la fonction de déterminant est une conscience 'ni cause ni résultat' sans racines qui est classée comme conscience d'avertissement de la porte du psychisme (*mano*-*dvārāvajjana*-*citta*). Une conscience d'avertissement de la porte du psychisme remplit deux fonctions : dans le processus de la porte du psychisme, elle remplit la fonction d'avertir de l'objet à la porte du psychisme et, dans le processus de l'une des cinq portes des sens, elle remplit la fonction de déterminant et alors elle peut être appelée,

d’après sa fonction, « conscience déterminante » (*votthapana-citta*).

Les consciences connaissent des objets plaisants ou déplaisants via les sens et la porte du psychisme. Si l’on a accumulé beaucoup d’avidité et de colère, des consciences enracinées dans l’avidité (des *lobha-mūla-cittas*) sont susceptibles de se produire lorsqu’un objet est plaisant, et des consciences enracinées dans la colère (des *dosa-mūla-cittas*) sont susceptibles de se produire lorsqu’un objet est déplaisant. Dans de tels moments, il y a une « attention insensée » à l’objet. Les consciences se manifestent à cause de conditions, de causes qui leur sont propres, elles n’ont pas de « moi », d’entité-ego, et sont hors de contrôle.

Nous sommes enclins à penser que, dans un processus de consciences, les consciences de résultat d’acte intentionnel néfaste (les *akusala vipākacittas*) qui connaissent un objet déplaisant doivent nécessairement être remplacées par des consciences néfastes (d’*akusala cittas*), puisque nous nous laissons dominer par les objets que nous connaissons. Cependant, s’il y a une « attention sage » il n’y a pas de colère envers les objets déplaisants. Les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*) et les consciences néfastes (les *akusala cittas*) se manifestent du fait de causes totalement différentes de celles des consciences de résultat karmique. La manifestation de ces dernières est entièrement causée par des actes intentionnels passés. Nous souhaiterions contrôler nos résultats karmiques (nos *vipākas*), mais c’est impossible. Quand c’est le moment pour un résultat d’acte intentionnel néfaste de se produire, nous ne pouvons pas l’en empêcher. Nous devrions comprendre que notre vie n’est que phénomènes psychiques (*nāmas*) et phénomènes matériels (*rūpas*), qui surviennent à cause de conditions et disparaissent immédiatement. Si nous voulons vraiment savoir ce qu’est réellement un résultat karmique, c’est-à-dire un moment de conscience qui disparaît aussitôt qu’il est apparu, nous serions moins susceptibles d’avoir de la colère pour les objets déplaisants que nous connaissons.

On peut se demander s’il est nécessaire d’apprendre en détail les consciences et leurs fonctions. Ne suffit-il pas de savoir qu’il

existe des consciences bénéfiques et des consciences néfastes? En plus des consciences bénéfiques et des consciences néfastes nous devrions connaître également d'autres sortes de consciences qui remplissent différentes fonctions dans les processus de consciences et que toutes ces consciences surviennent à cause de conditions. Ensuite, il y aura plus de compréhension du fait qu'il n'y a pas de « moi » qui puisse diriger l'apparition de consciences particulières et à des moments particuliers. Il n'y a pas de « moi » qui puisse choisir d'avoir des consciences bénéfiques. Les gens ont des accumulations différentes et, donc, lorsqu'un objet se présente, les consciences bénéfiques ou les consciences néfastes apparaissent dans un processus des consciences qui connaissent cet objet et selon ces accumulations. Lorsque, par exemple, différentes personnes goûtent une nourriture délicieuse, certaines personnes peuvent avoir des consciences néfastes tandis que d'autres peuvent avoir des consciences bénéfiques. Ceux qui sont attachés à la nourriture sont susceptibles d'avoir des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*). Dans le cas de quelqu'un qui a des accumulations de générosité désintéressée (le *dāna*), des consciences bénéfiques peuvent se manifester quand il a senti la nourriture ; il souhaitera peut-être offrir de la nourriture à des moines. Chez d'autres peuvent se manifester des consciences bénéfiques accompagnées de compréhension profonde (*paññā*) qui comprennent que l'odeur, par exemple, est non pas une « chose », mais un type de phénomène matériel (de *rūpa*), un phénomène fugace et dénué de « soi », de substance propre.

Par l'étude du *Dhamma* et surtout par la progression dans la « lucidité » –ou vision pénétrante–, c'est-à-dire la compréhension juste des réalités, il peut y avoir des conditions pour l'apparition de consciences bénéfiques et donc il y a une « attention sage » à un objet. Peu importe que l'objet soit plaisant ou déplaisant, dans un processus de l'une des cinq portes des sens une conscience déterminante (un *votthapana-citta*) peut être remplacée par des consciences bénéfiques (de *kusala cittas*) et dans le processus de la porte du psychisme la conscience d'avertissement de la porte du psychisme (le *mano-*

dvārāvajjana-citta) peut, après avoir annoncé l’objet, être remplacée par des consciences bénéfiques. S’il peut y avoir une « attention sage » en ce moment, il y aura plus de conditions pour une « attention sage » à l’avenir.

Les consciences bénéfiques et les consciences néfastes apparaissent selon nos accumulations, bénéfiques et néfastes. Si les gens sont enclins à blâmer le Monde lorsque leurs souillures psychiques se manifestent c’est parce qu’ils ne savent pas que les souillures psychiques s’accumulent ; les souillures psychiques ne sont pas dans les objets autour de nous. On pourrait souhaiter supprimer les six portes pour ne plus avoir de souillures psychiques. Cependant, le seul moyen d’éliminer les souillures psychiques est de connaître les réalités qui apparaissent par ces mêmes six portes. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatanavagga, Les Sens, 54e, chapitre III, paragraphe 194, En feu) que le Bouddha dit aux moines :

Je vous enseignerai, moines, par un discours (illustré) par le feu, un discours sur le *Dhamma*.

Écoutez bien. Et quel est ce discours, moines ?

Ce serait une bonne chose, moines, si l’organe de la vue était brûlé avec une épingle de fer rougie par le feu, en feu, toute en feu, une masse de flammes incandescente. Alors il y aurait l’impossibilité de s’attacher aux caractéristiques ou aux détails des objets connaissables par l’œil. L’esprit pourrait tenir ferme, étant fermement établi dans une satisfaction autre que celle des caractéristiques ou des détails (des objets). Si quelqu’un meurt à un tel moment, il y a la possibilité d’être vainqueur de deux destinations, l’enfer et la naissance dans le ventre d’un animal. Voyant ce danger, moines, ainsi je le déclare.

Ce serait une bonne chose, moines, si l’organe de l’ouïe était percé par une pointe de fer, en feu... si l’organe de l’odorat était percé d’une griffe acérée, en feu... si l’organe du goût était brûlé avec un rasoir tranchant, en feu... si l’organe du toucher était brûlé avec une épée, en feu...

Ce serait une bonne chose, moines, de dormir. Car le sommeil, je déclare, est stérile pour les êtres vivants. C’est sans bénéfice pour les êtres vivants, je le déclare. C’est morne pour les êtres vivants, je le déclare. Car (endormi) on n’appliquerait pas son esprit à une imagination qui l’asservirait, comme (par exemple) briser l’Ordre. Voyant ce danger (d’être éveillé), moines, ainsi je le déclare.

Quant à cela, moines, le disciple noble bien instruit réfléchit ainsi :

« En aucune façon je me brûlerai l'organe de la vue avec une épingle de fer, en feu, tout en feu, une masse de flammes ; dans ce cas je réfléchis ainsi : dénué de permanence est l'œil, dénués de permanence sont les objets, dénués de permanence sont la conscience visuelle, le contact visuel, de même que le ressenti agréable ou désagréable ou neutre qui résulte du contact visuel, qui aussi est dénué de permanence... »

Réfléchissant ainsi, le noble disciple bien instruit est désabusé de l'œil, des objets, de la conscience visuelle, du contact visuel. Il est désabusé de tout ressenti agréable ou désagréable ou neutre résultant d'un contact visuel... Désabusé, il est sans passion. Sans passion, il est libéré. Par la liberté vient la connaissance,

« Je suis libéré », pour qu'il se rende compte de ceci : « Détruite est la naissance. Vécue est la vie juste. La tâche est terminée. Quand on vit ainsi, il n'y a pas d'au-delà. »

Tel est, moines, le discours du *Dhamma* (illustré) par le feu.

Ce discours (ce *sutta*) nous rappelle d'être attentif en ce moment, quand nous voyons, entendons, sentons, goûtons, connaissons un objet par le système somatosensoriel ou par la porte du psychisme. Tous ces moments sont des fonctions effectuées par des consciences différentes qui ne durent pas.

Questions

1. Quelle conscience (quel *citta*) dans un processus de l'une des cinq portes des sens détermine-t-elle l'objet avant qu'elle ne soit suivie par des consciences néfastes (des *akusala cittas*) ou par des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*)? Est-elle accompagnée de racines (d'*hetus*) ou est-elle sans racines (*ahetuka*) ?
2. Quelle conscience dans le processus de la porte du psychisme précède-t-elle l'apparition de consciences bénéfiques ou de consciences néfastes ? Quelle est sa fonction ?
3. Dans le processus de la porte du psychisme, la conscience qui précède les consciences bénéfiques ou les consciences néfastes est-elle la première conscience de ce processus à connaître un objet ?

4. Cette conscience peut-elle être accompagnée de compréhension profonde (*paññā*) ?
5. Un son est perçu par la porte de l’oreille et par la porte du psychisme. Un son a-t-il cessé quand il est connu par la porte du psychisme ?
6. Combien de sortes de consciences peuvent remplir la fonction d’avertissement de l’objet (d’*āvajjana*)?

14 La fonction de javana

La fonction de répétition de l’objet et d’impulsion

Lorsque nous voyons, entendons, sentons, goûtons, connaissons un objet par le système somatosensoriel ou par la porte du psychisme, il n’y a pas qu’une seule conscience (un seul *citta*) qui connaît l’objet par la porte en question, mais une série –un processus– de consciences. Un phénomène matériel qui stimule l’un des cinq sens est connu par un processus de consciences. Lorsque ce processus de porte des cinq sens est terminé, l’objet est connu par des consciences dans le processus de la porte du psychisme. Les consciences des processus des portes des cinq sens et celles du processus de la porte du psychisme apparaissent et disparaissent continuellement.

Nous ne savons peut-être pas faire de distinction tant dans un processus de porte des cinq sens que dans un processus de porte du psychisme entre des consciences néfastes et des consciences bénéfiques. En raison de notre ignorance accumulée, nous ne connaissons pas clairement nos différentes consciences et nous ne distinguons pas nos souillures psychiques peu ou pas grossières.

Dans un processus de porte des cinq sens, l’objet est d’abord connu par des consciences qui ne sont ni des consciences bénéfiques ni des consciences néfastes ; il est connu par des consciences ‘ni causes ni résultats’ (des *kiriyacittas*) et par des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*). Une conscience d’avertissement de l’une des cinq portes des sens (un *pañca-dvārāvajjana-citta*) est une conscience ‘ni cause ni résultat’ (c’est-à-dire sans racines bénéfiques ni racines néfastes [un *ahetuka kiriyacitta*]). Elle est remplacée par l’une des cinq paires de consciences (conscience visuelle, conscience auditive, etc.) (l’un des *dvi-pañca-viññāṇa*). Cette conscience est un résultat karmique sans racines (un *ahetuka vipāka*). Ensuite, il y a deux autres consciences de résultat karmique sans racines (deux *vipākacittas ahetuka*) : une conscience réceptrice (un *sampaṭicchana-citta*) qui reçoit l’objet et une conscience investigatrice (un *santīraṇa-citta*) qui examine l’objet. Une conscience investigatrice est remplacée par une conscience

déterminante (un *votthapana-citta*) qui est une conscience 'ni cause ni résultat' (sans racines bénéfiques ni racines néfastes). Une conscience déterminante détermine l'objet et est remplacée par des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) ou des consciences néfastes (des *akusala cittas*). Dans le cas des *arahat*s, il n'y a ni consciences bénéfiques ni consciences néfastes qui remplacent une conscience déterminante mais des consciences 'ni cause ni résultat'. Quand les consciences du processus de l'une des cinq portes des sens ont disparu, les consciences du processus de la porte du psychisme connaissent l'objet. Il y a d'abord des subconsciences (des *bhavanga-cittas*) et ensuite une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*) qui a la fonction d'avertir de l'objet par la porte du psychisme. La conscience d'avertissement de la porte du psychisme est remplacée par des consciences bénéfiques ou des consciences néfastes dans le cas de ceux qui ne sont pas des *arahat*s. Une conscience d'avertissement de la porte du psychisme n'est ni bénéfique ni néfaste, mais 'ni cause ni résultat' sans racines.

Du fait que les consciences apparaissent et disparaissent très rapidement, il est difficile faire la distinction entre les différentes consciences au moment où elles se manifestent. Souvent, nous ne savons même pas quand nous avons des consciences bénéfiques ou des consciences néfastes. Par exemple, après avoir vu, il se peut que nous ne réalisions pas qu'il y a de l'avidité ou de la colère envers l'objet, ou de l'ignorance des réalités. Si nous étudions le *Dhamma*, nous en apprenons davantage sur nos consciences et nos souillures psychiques peu ou pas grossières. Ignorer ce que sont nos consciences néfastes est dangereux. Si nous ne savons pas quand nous avons des consciences néfastes, nous continuerons à accumuler ce qui est néfaste.

Les consciences bénéfiques et les consciences néfastes qui apparaissent remplissent une fonction, celle de répétition de l'objet et d'impulsion[1] (de *javana*). Dans le processus de l'une

[1] *Javana* est parfois traduit par « impulsion » et parfois par « aperception ».

des cinq portes des sens, une conscience déterminante (un *votthapana-citta*) a déjà déterminé l'objet lorsque les consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*) apparaissent. Ainsi, les consciences bénéfiques ou les consciences néfastes qui les remplacent ont pour seule fonction de « répéter » l'objet. Il n'y a pas qu'un seul moment de conscience qui remplit la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion, mais généralement sept consciences (7 *cittas*) qui se remplacent les unes les autres[2]. Comme nous l'avons vu (au chapitre 12), une unité matérielle, un objet des cinq sens qui est connu par les consciences dans un processus, équivaut à seize ou dix-sept unités psychiques. Ces chiffres doivent être considérés comme des notions comparatives. Dans un processus de consciences, la durée des consciences répétitives d'impulsion occupe sept moments. Du fait que ces consciences apparaissent et disparaissent extrêmement rapidement, nous ne pouvons pas compter ces sept moments, tout cela se déroulant à la vitesse d'un éclair.

Les consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*) se manifestent dans un processus au cours d'une séquence de sept

---

[2] Dans le « Livre des relations conditionnelles », il a été expliqué sous « Condition de répétition de l'objet et d'impulsion » que les groupes d'existence bénéfiques (les *kusala khandhas*) sont suivis par des groupes d'existence bénéfiques, et les groupes d'existence néfastes (les *akusala khandhas*) par des groupes d'existence néfastes. Les commentaires, le Visuddhimagga (XIV, 121) et l'Atthasālinī (II, Livre I, Partie X, chapitre II, 270) déclarent qu'il y a six ou sept moments de répétition de l'objet et d'impulsion (de *javana*). Le nombre de sept n'est pas expressément stipulé dans les Écritures, mais quand nous considérons le nombre de consciences (de *cittas*) dans le processus de la porte du psychisme au cours duquel la réalisation est atteinte, comme nous le verrons au chapitre 24, nous avons une indication que le nombre de consciences répétitives d'impulsion (de *javana-cittas*) comme indiqué par les commentaires est basé sur la tradition canonique. Dans différentes parties des Écritures, les consciences répétitives d'impulsion de ce processus sont désignées par des noms particuliers et de cette façon nous pouvons connaître le nombre de ces consciences.

consciences du même type. Si la première conscience répétitive d’impulsion est bénéfique, les six consciences suivantes seront aussi bénéfiques ; si la première conscience répétitive d’impulsion est néfaste, les six suivantes seront également néfastes. Savons-nous quand les consciences répétitives d’impulsion sont des consciences néfastes enracinées dans l’avidité, dans la colère ou dans l’ignorance, ou quand ce sont des consciences bénéfiques ? Nous l’ignorons la plupart du temps, même en ce qui concerne les consciences répétitives d’impulsion.

Il existe cinquante-cinq sortes de consciences qui peuvent remplir la fonction de répétition de l’objet et d’impulsion, dont douze sont néfastes, à savoir : huit consciences enracinées dans l’avidité (8 *lobha-mūla-cittas*), deux dans la colère (2 *dosa-mūla-cittas*) et deux dans l’ignorance (2 *moha-mūla-cittas*)[3].

Il y a huit consciences bénéfiques du plan sensoriel (8 *kāmāvacara kusala cittas*[4]) qui exécutent la fonction de répétition de l’objet et d’impulsion (de *javana*) ; elles sont appelées « mahā-kusala cittas ».

Il y a les huit consciences inopérantes avec racines élevées du plan sensoriel (8 *mahā-kiriyacittas*) des *arahats* (des consciences ‘ni cause ni résultat’ qui ne sont pas sans racines car elles sont accompagnées de racines élevées [de *sobhana hetus*]) remplissant la fonction de répétition de l’objet et d’impulsion. L’*arahat* a des consciences ‘ni cause ni résultat’ avec racines élevées du plan sensoriel (des *mahā-kiriyacittas*) au lieu de consciences bénéfiques du plan sensoriel (de *mahā-kusala cittas*) puisqu’il n’accumule plus d’actes intentionnels (de *kammas*). Les consciences bénéfiques inopérantes –‘ni causes ni résultats’– sont des consciences du plan sensoriel ; ce ne sont donc pas des

---

[3] Voir Ch. 4, 6 et 7.

[4] Les *kāmāvacara cittas* sont les consciences du plan sensoriel, pas les consciences d’absorption (des *jhānacittas*) ni les consciences de compréhension profonde supramondaine (des *lokuttara cittas*). Les détails seront donnés au ch. 19.

consciences d'absorption ni des consciences de compréhension profonde supramondaine.

Les *arahat*s ont aussi des consciences sensorielles (des *kāmāvacara cittas*) ; ils voient, entendent ou pensent à des objets connaissables par les sens. Cependant, il n'y a pas de consciences bénéfiques ni de consciences néfastes à partir de ce qui est connu.

Pour l'*arahat*, il y a aussi une sorte de conscience 'ni cause ni résultat' sans racines remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion qui peut apparaître quand il sourit : une « conscience qui produit le sourire » (un *hasituppāda-citta*).

Ceux qui pratiquent les absorptions du plan matériel subtil (les *rūpa-jhānas*) peuvent avoir cinq sortes de consciences bénéfiques (5 *rūpāvacara kusala cittas*) remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion (de *javana*) puisqu'il y a cinq étapes d'absorption matérielle subtile. Les *arahat*s qui pratiquent les étapes d'absorption matérielle subtile peuvent avoir cinq sortes de consciences 'ni causes ni résultats' du plan matériel subtil (5 *rūpāvacara kiriyacittas*) qui remplissent la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion.

Pour ceux qui pratiquent les étapes d'absorption immatérielle (les *arūpa-jhānas*), il peut y avoir quatre sortes de consciences bénéfiques (4 *arūpāvacara kusala cittas*) remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion, car il y a quatre étapes d'absorption immatérielle (4 *arūpa-jhānas*). Les *arahat*s qui pratiquent les étapes d'absorption immatérielle peuvent avoir quatre sortes de consciences 'ni causes ni résultats' (4 *arūpāvacara kiriyacittas*) remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion.

Ceux qui font l'expérience directe du *nibbāna* ont des consciences de compréhension profonde supramondaine (des *lokuttara cittas*). Il y a quatre étapes d'illumination et à chacune de ces étapes apparaît une conscience bénéfique (un *lokuttara kusala citta*) –une conscience du Chemin (un *magga-citta* – « *magga* » signifiant le Chemin) et une conscience de résultat (un *lokuttara vipākacitta*) –une conscience du Fruit (un *phala-citta* – « *phala* » signifiant le Fruit). Il y a donc pour les quatre étapes d'illumination quatre paires de consciences de compréhension

profonde supramondaine, à savoir deux paires de consciences du Chemin et deux paires de consciences du Fruit[5].

Une conscience de compréhension profonde supramondaine du Chemin (un *lokuttara magga-citta*) produit un résultat immédiat dans un même processus de consciences. Une conscience du Fruit (un *phala-citta*) remplace une conscience du Chemin (un *magga-citta*) dans le même processus. Un acte intentionnel bénéfique (un *kusala kamma*) qui n'est pas supramondain (*lokuttara*) ne produit pas de résultat karmique (de *vipāka*) dans le même processus mais plus tard. Une conscience du Chemin remplit la fonction d'impulsion et de répétition (de *javana*) de l'objet qui est le *nibbāna*, et les consciences du Fruit remplissent également cette même fonction. Les consciences de résultat karmique (les *vipākacittas*) autres que les consciences de résultat karmique supramondaines (les *lokuttara vipākacittas*) ne remplissent pas la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion. Ainsi, les huit consciences de compréhension profonde supramondaine remplissent toutes la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion.

Il y a cinquante-cinq consciences qui remplissent la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion. En résumé, ce sont :

- 8 enracinées dans l'avidité (8 *lobha-mūla-cittas*).
- 2 enracinées dans la colère (2 *dosa-mūla-cittas*)
- 2 enracinées dans l'ignorance (2 *moha-mūla-cittas*)
- 8 avec racines bénéfiques du plan sensoriel : 8 *mahā-kusala cittas* (qui sont des *kāmāvacara kusala cittas*)
- 8 'ni cause ni résultat' avec racines élevées du plan sensoriel : 8 *mahā-kiriyacittas*
- 1 « conscience qui produit le sourire » : 1 *hasituppāda-citta* (conscience 'ni cause ni résultat' sans racines [*ahetuka kiriyacitta*] de l'*arahat* qui peut se manifester quand il sourit)

---

5 Les consciences de compréhension profonde supramondaine (Les *lokuttara cittas*) seront expliquées dans les chapitres 23 et 24.

- 5 bénéfiques du plan matériel subtil : 5 *rūpāvacara kusala cittas* (consciences d'absorption matérielle subtile [*rūpa-jhānacittas*])
- 5 'ni causes ni résultats' du plan matériel subtil : 5 *rūpāvacara kiriyacittas* (des consciences d'absorption matérielle subtile [des *rūpa-jhānacittas*] des *arahats*).
- 4 bénéfiques du plan immatériel : 4 *arūpāvacara kusala cittas* (des consciences d'absorption immatérielle [des *arūpa-jhānacittas*])
- 4 'ni causes ni résultats' du plan immatériel : 4 *arūpāvacara kiriyacittas* (4 consciences d'absorption immatérielle [des *arūpa-jhānacittas*] des *arahats*)
- 4 du Chemin : 4 *magga-cittas* (consciences bénéfiques de compréhension profonde supramondaine [4 *lokuttara kusala cittas*])
- 4 du Fruit : 4 *phala-cittas* (consciences de résultat supramondaines [4 *lokuttara vipākacittas*])

Il est utile de savoir que lorsque des consciences néfastes apparaissent à cause d'un objet, ce n'est pas seulement une, mais sept consciences néfastes qui apparaissent dans un même processus et ce processus de consciences peut être suivi d'autres processus avec des consciences répétitives d'impulsion néfastes (des *akusala javana-cittas*). Chaque fois que nous n'aimons pas quelque chose, il y a des processus de consciences qui connaissent l'objet et, dans chacun de ces processus, sept consciences répétitives d'impulsion néfastes. D'innombrables consciences néfastes peuvent survenir en raison de quelque chose que nous n'aimons pas ou à laquelle nous sommes attachés.

Il n'y a pas de « moi » qui puisse empêcher l'apparition de consciences néfastes ; dès qu'une conscience déterminante (un *votthapana-citta*) dans le processus de l'une des cinq portes des sens a déterminé l'objet, cette conscience est aussitôt remplacée par des consciences néfastes, et dès qu'une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*) a averti de l'objet dans le processus de la porte du

psychisme, cette conscience est aussitôt remplacée par des consciences néfastes. Les consciences qui apparaissent dans tout processus le font dans un ordre fixe. Quand la première conscience répétitive d’impulsion (le premier *javana-citta*) est apparue, elle est remplacée par d’autres consciences répétitives d’impulsion. La première conscience répétitive d’impulsion conditionne la seconde et celle-ci encore la suivante ; chaque conscience répétitive d’impulsion est donc conditionnée par la précédente.

Des processus avec des consciences répétitives d’impulsion bénéfiques et des processus avec des consciences répétitives d’impulsion néfastes peuvent se remplacer rapidement. Par exemple, prenons le cas de quelqu’un qui a l’intention d’offrir de la nourriture à des moines. Mais si, au moment d’acheter les ingrédients pour la nourriture qu’il va offrir, il trouve leur coût un peu trop élevé, c’est qu’à ce moment il y a des consciences avec de l’avarice : les consciences répétitives d’impulsion sont bien des consciences néfastes. Ainsi, nous voyons que les souillures psychiques accumulées peuvent apparaître à tout moment quand les conditions sont réunies, même quand on a l’intention d’accomplir une bonne action.

C’est pendant les consciences répétitives d’impulsion que nous accumulons ce qui est bénéfique ou ce qui est néfaste. Il n’y a pas de « moi », d’entité-ego qui puisse contrôler les consciences répétitives d’impulsion, mais la connaissance de ce qui conditionne ce qui est bénéfique nous aidera à avoir des consciences bénéfiques.

Le Bouddha, par compassion, a enseigné aux gens la manière de commettre moins d’actes intentionnels néfastes. Il les a encouragés à faire tout ce qui est bénéfique, peu importe que ce soit la générosité désintéressée (le *dāna*), la moralité (le *sīla*) ou la culture psychique (le *bhāvanā*). Il a enseigné le moyen de progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) qui peut éliminer tout ce qui est néfaste. Il existe différents degrés de compréhension profonde. S’il y a une compréhension de ce qui est bénéfique et de ce qui est néfaste, il y a une compréhension profonde, mais ce n’est pas encore l’étape qui peut éliminer tout ce qui est néfaste. Lorsque la compréhension profonde a été

développée à l'étape de la « compréhension intuitive directe », il deviendra plus clair qu'il n'y a pas de « moi » qui cultive ce qui est bénéfique et qui s'abstient d'accomplir ce qui est néfaste. Cependant, seule la compréhension profonde de 'Celui qui est entré dans le Courant' (du *sotāpanna*) élimine la croyance erronée en un « moi », en une entité-ego. Tant qu'il y a le concept du « moi », les souillures psychiques ne peuvent pas être éradiquées.

La personne qui n'est pas un *ariyan* (une personne noble ayant réalisé l'illumination) peut être capable d'observer les cinq préceptes, mais il y a une différence entre lui et l'être noble qui a réalisé la première étape d'illumination (le *sotāpanna*) et qui ne les transgresse pas. Le non-noble peut transgresser les cinq préceptes quand il y a des conditions pour cela, alors que chez l'être noble qui a réalisé la première étape d'illumination il n'y a plus de causes karmiques pour les transgresser. De plus, l'être noble qui a réalisé la première étape d'illumination et qui pratique la moralité ne prend plus cette pratique pour « moi », car il a éradiqué la tendance latente des croyances erronées. Ainsi sa moralité est plus pure. Il est sur le Chemin qui conduit à l'éradication de toutes les souillures psychiques.

Lorsque nous ne sommes pas pleinement attentifs aux réalités, nous prenons les objets que nous connaissons pour une « entité». Quand la compréhension profonde (*paññā*) réalise que les objets que nous connaissons sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*), des éléments qui ne durent pas et qui sont dénués de « moi », d'entité-ego, il y a moins d'opportunités pour qu'apparaissent des consciences répétitives d'impulsion néfastes (les *akusala javana-cittas*).

Dans le Visuddhimagga (I, 55), nous lisons sur « l'Ancien » Mahā-Tissa :

... Comme l'Ancien marchait depuis Cetiyapabbata vers Anurādhapura pour l'aumône, une belle-fille appartenant à un clan, qui s'était disputé avec son mari et était partie tôt d'Anurādhapura tout habillée et vêtue comme une nymphe céleste pour aller retrouver sa famille d'origine, l'a rencontré sur la route et, étant faible d'esprit, a éclaté de rire à sa vue. (Se demandant) « Qu'est-ce que c'est ? »,

L’Ancien leva les yeux et, trouvant dans les os de ses dents la perception de leur aspect répugnant, a réalisé l’étape d’*Arahat*. Et voici ce qu’il en a dit :

« Il a vu les os qu’étaient ses dents,
Et gardé à l’esprit cette première perception ;
Et debout à cet endroit précis,
L’Ancien est devenu un *Arahat* »

Mais son mari qui la poursuivait a vu l’Ancien et a demandé « Vénérable, avez-vous par hasard vu une femme ? » L’Ancien lui dit :

« Que ce soit un homme ou une femme
Qui soit passé, ça je ne l’ai pas distingué ;
Seulement que sur cette grande route
Se déplace un groupe d’os. »

Mahā-Tissa n’était pas subjugué par l’objet qu’il voyait ni fasciné par ses formes. Il a réalisé, quand il a aperçu les dents de la femme, « l’aspect répugnant du corps » et il ne prit pas ce qu’il voyait pour un « moi », une entité-ego. La vision de « l’aspect répugnant du corps » peut nous rappeler de ne pas voir de « moi » dans le corps et de réaliser que les phénomènes corporels sont des phénomènes matériels qui ne durent pas. Mahā-Tissa voyait les choses telles qu’elles sont ; la compréhension profonde (*paññā*) apparue à ce moment fut d’une telle portée qu’elle put éliminer toutes les souillures psychiques.

Il y a d’innombrables consciences répétitives d’impulsion dans une journée avec de l’avidité, de la colère et de l’ignorance, et donc nous ne devons pas être inattentifs. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 52e, chapitre V, paragraphe 97, Vivre dans l’Inconséquence) :

Ce discours a été prononcé à Sāvatthī...

« Je vous enseignerai, moines, au sujet de celui qui vit de façon insensée, et de celui qui vit de façon sage. Écoutez ceci.

Comment, moines, vit-on de façon insensée ?

Chez celui, moines, qui vit avec la faculté de la vue incontrôlée, l’esprit est perverti par les objets connaissables par l’œil. Chez celui dont l’esprit est perverti, il n’y a pas de contentement. Sans contentement, il n’y a pas de joie. Là où il n’y a pas de joie, il n’y a pas de calme. Sans le calme on vit dans le chagrin. Le cœur de l’homme triste n’est pas en paix. Quand l’esprit n’est pas en paix, on

n'a pas les idées claires. Et n'ayant pas les idées claires, on est considéré comme quelqu'un d'insensé.

(Et il en est de même pour les facultés du goût, du toucher et du psychisme)

Et comment, moines, vit-on de façon sage?

Chez celui, moines, qui vit avec la faculté de la vue contrôlée l'esprit n'est pas perverti par des objets connaissables par l'œil. Chez celui dont l'esprit n'est pas perverti, le contentement se manifeste. Quand on est contenté, la joie se manifeste. Quand on est joyeux, le corps se calme. Celui dont le corps se calme est à l'aise. Contenté est le cœur de celui qui est à l'aise. Lorsque l'esprit est contenté, les idées sont claires. En ayant des idées claires, on est considéré comme quelqu'un de sage.

(Et il en va de même pour la faculté du goût, du toucher et du psychisme)

Ainsi, moines, en est-il d'une personne sage.

Questions

1. Existe-t-il pour un *arahat* uniquement des consciences de compréhension profonde supramondaine (des *lokuttara cittas*) remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion (de *javana*), ou peut-il y avoir aussi des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*) remplissant la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion ?
2. Y a-t-il des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*) pouvant remplir la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion ?

15 Les fonctions de tadārammaṇa et de cuti

Les fonctions d'enregistrement et de mort

Un objet qui stimule l'un des cinq sens peut être un objet visuel, un son, une odeur, une saveur ou objet tangible interne ou externe. Chacun de ces objets est un phénomène matériel. Ils apparaissent et disparaissent, mais ils ne disparaissent pas aussi vite que les phénomènes psychiques. Comme nous l'avons vu (au chapitre 12), un phénomène matériel dure le temps de dix-sept moments de consciences (de *cittas*). Lorsqu'un objet sensoriel, qui est un phénomène matériel, entre en contact avec l'un des cinq sens, un processus de consciences se déroule dans un ordre particulier et chaque conscience exécute sa propre fonction pendant qu'elle connaît cet objet sensoriel. La première conscience de ce processus, une conscience d'avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*), n'apparaît pas immédiatement. Il faut d'abord qu'il y ait des subconsciences (des *bhavanga-cittas*) qui sont, dans l'ordre, une subconscience du passé ou *bhavanga* du passé (un *atīta-bhavanga*), une subconscience vibrante ou *bhavanga* vibrant (un *bhavanga-calana*) et une subconscience d'interruption ou *bhavanga*-d'interruption (un *bhavangupaccheda*) ; cette subconscience d'interruption est la dernière du processus avant que le cours des subconsciences ne s'interrompe. Ces subconsciences ne connaissent pas le phénomène matériel qui stimule l'un des cinq sens. Une conscience d'avertissement des cinq portes (un *pañca-dvārāvajjana-citta*), qui est une conscience 'ni cause ni résultat' (un *kiriyacitta*), avertit de l'objet et est ensuite remplacée par l'une des dix paires de consciences (de l'un des *dvi-pañca-viññāṇas*) : conscience visuelle, conscience auditive, etc., et qui est le résultat (le *vipāka*) d'un acte bénéfique ou d'un acte néfaste. Il n'y a pas qu'un seul moment de résultat karmique dans un processus. Une conscience sensorielle (Un *pañca-viññāṇa*) est remplacée par une conscience réceptrice (un *sampaṭicchana-citta*) et cette dernière est remplacée par une conscience investigatrice (un *santīraṇa-citta*) qui toutes deux sont des résultats karmiques. Cette conscience investigatrice est remplacée par une conscience déterminante (un *vottha*

pana-citta) qui est une conscience ‘ni cause ni résultat’. Cette conscience est remplacée par sept consciences répétitives d’impulsion (de 7 *javana-cittas*)[1] qui sont, dans le cas des non-*arahat*s, des consciences néfastes ou des consciences bénéfiques. Toutes ces consciences, en commençant par la conscience d’avertissement des cinq portes, connaissent l’objet qui stimule l’un des cinq sens. À partir d’une subconscience du passé ou *bhavanga* du passé, quinze moments de consciences se sont écoulés lorsque la septième conscience répétitive d’impulsion disparaît. Si le phénomène matériel qui a stimulé l’un des cinq sens et une subconscience du passé sont apparus en même temps, ce phénomène matériel peut survivre deux moments de consciences de plus puisque la durée d’un phénomène matériel est égale à dix-sept moments de consciences. Ainsi, après les consciences répétitives d’impulsion, il peut y avoir deux autres moments de consciences qui connaissent l’objet. Ces consciences, qui sont des résultats karmiques, sont des consciences d’enregistrement (des *tadārammaṇa-cittas* ou *tadālambana-cittas*). Elles ont une fonction d’enregistrement, de « conservation » (de *tadārammaṇa*). *Tadārammaṇa* signifie littéralement « cet objet » ; ce type de conscience « s’attache » à cet objet. Lorsque les consciences d’enregistrement cessent, le processus de l’une des cinq portes des sens termine son cours complet. Cependant, ce type de processus n’effectue pas toujours son cours complet. Lorsqu’un phénomène matériel stimule l’un des cinq sens, plus de trois moments de subconsciences peuvent se succéder avant le démarrage du processus et, de ce fait, celui-ci ne peut pas effectuer pleinement son cours. Puisqu’un phénomène matériel ne dure pas plus de dix-sept moments de consciences, il disparaît avant que les consciences d’enregistrement ne puissent apparaître. Dans ce cas, il n’y a pas de conscience d’enregistrement[2].

---

[1] Voir le chapitre 14.

[2] L’Abhidhammattha Sangaha, Ch.4, Analyse des Processus de Pensée, qualifie les objets des sens de « très grands » lorsque le

Ce n'est que dans un monde d'existence sensorielle que les actes intentionnels (les *kammas*) peuvent, après les consciences répétitives d'impulsion du plan sensoriel (les *kāmāvacara javana-cittas*), produire des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*) qui sont des consciences d'enregistrement (des *tadārammaṇa-cittas*), « accrochées » à un objet sensoriel[3]. Pour les « êtres » qui sont nés dans un monde d'existence matérielle subtile (un plan *rūpa-brahma*), où il y a moins de conditions pour les contacts sensoriels, et pour ceux qui sont apparus dans un monde d'existence immatérielle (un *arūpa-brahma-loka*), là où il n'y a pas de contacts sensoriels, il n'y a pas de consciences d'enregistrement (de *tadārammaṇa-cittas*)[4].

Résumé des consciences qui se remplacent lorsqu'un phénomène matériel stimule l'un des cinq sens et devient l'objet des consciences d'un processus de porte des cinq sens qui suit son cours complet :

1. Subconscience du passé (*atīta-bhavanga*)
2. Subconscience vibrante (ou *bhavanga* vibrant) (*Bhavanga - calana*)

---

processus suit son cours complet ; il les qualifie de « grands » lorsque le processus est interrompu après les consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*) ; il les qualifie de « légers » lorsque le processus est interrompu après une conscience déterminante (un *votthapana-citta*) ; il les qualifie de très légers lorsque le processus ne démarre pas.

[3] Voir Visuddhimagga XIV, 122.

[4] Une naissance dans un monde d'existence matérielle subtile (un *rūpa-brahma-loka*) est le résultat karmique d'une conscience bénéfique du plan matériel subtil (d'un *rūpāvacara kusala citta*) qui est une conscience d'absorption matérielle subtile (un *rūpa-jhānacitta*) et la naissance dans un monde d'existence immatérielle (un *arūpa-brahma-loka*) est le résultat karmique d'une conscience bénéfique du plan immatériel (d'un *arūpāvacara kusala citta*) qui est une conscience d'absorption immatérielle (un *arūpa-jhānacitta*). Ceux qui perfectionnent les consciences d'absorption (les *jhānacittas*) voient les inconvénients des contacts sensoriels, ils veulent s'en libérer.

3. Subconscience d’interruption (*bhavanga* d’interruption) (*Bhavangupaccheda*)
4. Conscience d’avertissement des cinq portes (*Pañca-dvārāvajjana-citta*)
5. Les cinq paires de consciences sensorielles : visuelle, etc. (*Dvi-pañca-viññāṇas*)
6. Conscience de réception (*Sampaṭicchana -citta*)
7. Conscience investigatrice (*Santīraṇa -citta*)
8. Conscience déterminante (*Votthapana-citta*)
9. Conscience répétitive d’impulsion (*Javana -citta*)
10. idem consciences bénéfiques (*kusala cittas*) ou consciences néfastes (*akusala cittas*)
11. idem (dans le cas des non-*arahat*s)
12. idem « de répétition de l’objet et d’impulsion »
13. idem
14. idem
15. idem
16. Conscience d’enregistrement (*Tadārammaṇa -citta*)
17. idem

Une conscience d’enregistrement connaît un objet apparu non seulement à l’une des cinq portes des sens mais également à la porte du psychisme. Dans un processus de l’une des cinq portes des sens, une conscience d’enregistrement ne peut se manifester que si l’objet n’a pas encore disparu. Si des consciences d’enregistrement apparaissent dans un processus de l’une des cinq portes des sens, elles peuvent également le faire dans le processus de la porte du psychisme qui les remplace. Une conscience d’enregistrement est une conscience de résultat karmique qui peut connaître un objet apparu à l’une des six portes. Par exemple, lorsqu’un objet visuel entre en contact avec le système visuel et que le processus suit son cours complet, les consciences d’enregistrement se manifestant dans ce processus connaissent l’objet apparu à la porte de l’œil. Les consciences d’enregistrement du processus de la porte du psychisme qui remplace celui de la porte de l’œil connaissent cet objet par la

porte du psychisme[5]. Lorsque l'objet qui entre en contact avec une porte sensorielle est désagréable, toutes les consciences de résultat karmique (tous les *vipākacittas*) dans ce processus, et donc aussi les consciences d'enregistrement (les *tadārammaṇa-cittas*) si elles se produisent, sont des résultats d'acte intentionnel néfaste. Les consciences d'enregistrement du processus de la porte du psychisme seront également des consciences d'acte intentionnel néfaste. Lorsque l'objet qui entre en contact avec une porte des cinq sens est plaisant, toutes les consciences de résultat karmique de ce processus, y compris les consciences d'enregistrement, sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique. Il en est de même pour les consciences d'enregistrement du processus de la porte du psychisme qui les remplacent.

La fonction d'enregistrement (de *tadārammaṇa*) peut être effectuée par onze sortes de consciences de résultat karmique (de *vipākacittas*) différentes : trois ne sont pas accompagnées de racines (3 *vipākacittas ahetuka*) et huit sont accompagnées de racines élevées (de *sobhana hetus*) (8 *sahetuka vipākacittas*).

Si une conscience d'enregistrement est sans racines, la fonction d'enregistrement est effectuée par une conscience de résultat karmique non accompagnée de racines (un *ahetuka vipākacitta*) qui est classée comme conscience investigatrice (comme *santīraṇa-citta*). Comme nous l'avons vu (au chapitre 9), il existe trois sortes de consciences investigatrices : résultat d'acte intentionnel néfaste accompagné d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d'*upekkhā*), résultat d'acte intentionnel bénéfique accompagné d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, et résultat d'acte intentionnel bénéfique accompagné de ressenti agréable (de *somanassa*). Comme indiqué précédemment (au chapitre 11), une conscience investigatrice (un *sampaṭicchana-*

---

[5] L'Abhidhammattha Sangaha, dans Ch. 4, Analyse des Processus de Pensée, qualifie d'« objet clair » l'objet connu par la porte du psychisme lorsque le processus suit son cours complet. Si le processus de la porte du psychisme est interrompu après les consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*), l'objet est dit « obscur ».

citta) peut remplir plus d'une fonction selon les conditions. Une conscience investigatrice remplit la fonction d'examen de l'objet quand celui-ci apparaît dans un processus de porte des cinq sens et elle remplace une conscience réceptrice. Outre la fonction d'examiner l'objet, une conscience investigatrice peut également remplir les fonctions de naissance (de *paṭisandhi*), de processus d'existence sous-jacent (de *bhavanga*) et de mort (de *cuti*). Dans ces cas, une conscience investigatrice n'apparaît pas dans un processus de consciences. De plus, une conscience investigatrice peut remplir la fonction d'enregistrement. En plus des trois sortes de consciences de résultat karmique sans racines (des 3 *vipākacittas ahetuka*) qui peuvent remplir la fonction d'enregistrement, il y a huit consciences de résultat karmique avec racines (8 *sahetuka vipākacittas*) –ou consciences de résultat karmique avec racines élevées (*mahā-vipākacittas*)– qui peuvent remplir la fonction d'enregistrement.

Remplissant différentes fonctions, les consciences apparaissent et disparaissent sans cesse. La dernière fonction des consciences dans la vie est la fonction de mort (de *cuti*). Quand en langage conventionnel, relatif, on dit qu'une personne est morte, c'est qu'une conscience de mort (un *cuti-citta*), la dernière conscience de cette vie, a disparu. Une conscience de mort est remplacée par la conscience de naissance (du *paṭisandhi-citta*) de la vie suivante.

La mort est inévitable. Tout le monde, que ce soit dans l'un des mondes de très grande souffrance, dans le monde humain ou dans l'un des mondes célestes, doit avoir une conscience de mort. Nous le lisons dans les enseignements sur la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort. La vieillesse est mentionnée immédiatement après la naissance, avant la maladie. La raison en est que dès notre naissance nous vieillissons déjà, nous sommes déjà sur le chemin de la mort. Nous lisons dans le Sutta-Nipāta (Le Groupe des Discours, chapitre III, paragraphe 8, La Pointe, vs.574-587, Khuddaka Nikāya) :

> La vie des mortels ici ne peut être prédite par aucun signe, et (sa durée) est incertaine. (C'est) difficile et bref, et cela se combine avec la misère.

Car il n’existe aucun moyen pour ceux qui naissent d’échapper à la mort. Même (pour celui qui), parvient à la vieillesse il y a la mort, car de cette nature sont les créatures vivantes.

Tout comme pour les fruits mûrs il y a constamment la peur de tomber, de même pour les mortels qui sont nés il y a constamment la peur de mourir.

Tout comme les récipients faits d’argile par un potier ont tous pour terme de se briser, ainsi en est-il de la vie des mortels.

Jeunes et vieux, ceux qui sont insensés et ceux qui sont sages, tous passent sous le pouvoir de la mort, tous ont la mort pour fin.

Quand ils sont vaincus par la mort, allant d’ici au monde suivant, le père ne protège pas le fils ni les parents les (autres) parents.

Voyez, pendant que ses proches l’assistent en pleurant beaucoup, chaque mortel est emmené comme une vache qui va être abattue.

Ainsi, le monde est frappé par la mort et la vieillesse. Par conséquent, les hommes sages ne pleurent pas, ils connaissent le cours du Monde.

Ce chemin que vous ne connaissez pas, même en le parcourant, si vous n’en voyez pas les deux extrémités, vous le pleurez inutilement.

Si de se lamenter (et) de se nuire à elle-même, une personne leurrée devait en retirer quelque avantage, un homme sage ferait cela aussi.

Car ce n’est pas en pleurant et gémissant que l’on obtient la tranquillité d’esprit. La souffrance se manifeste d’autant plus que le corps en est endommagé.

Il devient maigre et pâle, se nuisant par lui-même à lui-même. Et donc les défunts ne s’en portent pas bien. Les lamentations sont inutiles.

En n’abandonnant pas le chagrin, une personne vit d’autant plus dans le malheur. Pleurant une personne morte, elle vit sous l’emprise du chagrin...

Si l’on n’a pas de sagesse, on pleure, mais pour ceux qui perfectionnent le Chemin Octuple, il y aura moins de souffrance. Pour celui qui a réalisé l’étape d’*arahat*, il y aura une conscience de mort, mais elle ne sera pas remplacée par une conscience de naissance. Ainsi, la fin de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et la mort est réalisée.

Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Trois, chapitre VII, paragraphe 62, La Terreur, V et VI) :

Moines, ces trois peurs séparent une mère et son fils. Quelles sont-elles ?

Une mère ne supporte pas de voir son fils vieillir. Elle se dit : « Je vieillis. Que mon fils ne vieillisse pas. » Le fils ne supporte pas non plus de voir sa mère avancer en âge et se dit : « Je vieillis. Que ma mère ne vieillisse pas ». Et c'est la même chose en ce qui concerne la maladie et la mort. Ce sont les trois peurs qui séparent mère et fils.

Mais, moines, il y a un moyen, il y a une pratique qui conduit à l'abandon, au dépassement de ces trois peurs qui séparent la mère et le fils, une voie qui rassemble une mère et son fils. Quelle est cette voie, quelle est cette pratique qui mène à cela ?

C'est bien cette Octuple Voie, à savoir : vue juste, pensée juste, parole juste, action corporelle juste, moyens de subsistance justes, effort juste, attention juste, concentration juste.

C'est cela le Chemin, c'est cela la pratique...

Le Chemin Octuple mène finalement à la fin de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Si l'on n'est pas un *arahat*, une conscience de naissance remplacera la conscience de mort. Avant qu'une conscience de mort n'apparaisse, il n'y a que cinq consciences répétitives d'impulsion (5 *javana-cittas*) au lieu de sept, car le processus de répétition de l'objet et d'impulsion est plus faible en raison de la proximité de la mort (Vis. chapitre XVII, 143). Ce sont les dernières consciences répétitives d'impulsion de cette durée de vie. Si un acte intentionnel néfaste produit la naissance dans la prochaine vie, la naissance sera malheureuse. Dans ce cas, les dernières consciences répétitives d'impulsion sont des consciences néfastes et elles connaissent un objet déplaisant. Si un acte intentionnel bénéfique produit la naissance, la naissance sera heureuse. Dans ce cas, les dernières consciences répétitives d'impulsion sont des consciences bénéfiques et elles connaissent un objet plaisant[6]. Ces consciences répétitives d'impulsion connaissent un objet soit par l'une des cinq portes des sens soit par la porte du psychisme. Cet objet qui se présente de lui-même à la personne mourante peut être soit un acte intentionnel ancien qui conditionnera la naissance, soit la marque –la trace– d'un

[6] Voir le chapitre 10.

acte intentionnel récent, soit un signe –un présage– du monde de sa prochaine naissance, soit un objet connaissable par l'un des cinq sens (Vis. XVII, 136-146). Une conscience d'enregistrement (un *tadārammaṇa-citta*), qui a pour fonction d'enregistrer l'objet, peut apparaître ou pas. Ensuite apparaît une conscience de mort (un *cuti-citta*), la dernière conscience de cette vie présente. Une conscience de mort est remplacée par la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la vie suivante et cette conscience connaît un objet identique à celui des dernières consciences répétitives d'impulsion (les derniers *javana-cittas*) qui sont apparues avant la conscience de mort de la vie antérieure. Quoi que cet objet puisse avoir été, la conscience de naissance et toutes les subconsciences (tous les *bhavanga-cittas*) ainsi que la conscience de mort de cette nouvelle vie connaîtront toutes un objet identique. Il existe parfois un malentendu selon lequel la conscience de mort de la vie précédente détermine la naissance, mais ce n'est pas le cas. L'unique fonction d'une conscience de mort est d'être le dernier moment d'une durée de vie. Une conscience de mort est une conscience de résultat karmique (un *vipākacitta*) produite par l'acte intentionnel (le *kamma*) qui a produit la conscience de naissance et les subconsciences de la vie qui vient de se terminer ; elle est du même type que ces consciences et elle connaît un objet identique au leur. L'acte intentionnel bénéfique ou néfaste passé qui produit une naissance conditionne les dernières consciences répétitives d'impulsion qui connaîtront ainsi soit un objet plaisant soit un objet déplaisant.

La conscience de naissance, les subconsciences et la conscience de mort dans une durée de vie sont du même type de conscience de résultat karmique et elles connaissent un objet identique. Il existe dix-neuf sortes de consciences (de *cittas*) qui peuvent remplir la fonction de naissance (de *paṭisandhi*)[7] et la fonction de processus d'existence sous-jacent (de *bhavanga*), et ces mêmes dix-neuf sortes de consciences peuvent remplir la fonction de mort (de *cuti*).

---

[7] Voir le chapitre 11.

Si quelqu'un souffre de grandes douleurs avant de mourir à cause d'un accident ou d'une maladie, les dernières consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*) qui apparaissent avant la conscience de mort ne seront pas nécessairement des consciences néfastes (des *akusala cittas*). Il peut y avoir des consciences néfastes avec de la colère à cause des sensations douloureuses, mais les dernières consciences répétitives d'impulsion peuvent être des consciences bénéfiques en fonction de l'acte intentionnel qui produira sa prochaine naissance.

Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Six, chapitre VI, paragraphe 2, Phagguna) que le Bouddha rendit visite au vénérable Phagguna qui était très malade. Phagguna avait réalisé la deuxième étape d'illumination (l'étape de 'Celui qui ne reviendra qu'une fois' [de *sakadāgāmī*]) ; il n'était pourtant pas complètement libéré des « cinq chaînes inférieures ». Nous lisons dans le *sutta* que le Bouddha a dit à Phagguna :

« J'espère, Phagguna, que vous supportez, que vous tenez bon ; que vos maux et vos douleurs diminuent, n'augmentent pas ; qu'il y a des signes qu'elles diminuent, et non pas qu'elles empirent? »

« Seigneur, je ne peux ni supporter ni tenir bon ; mes maux et mes douleurs s'aggravent de plus en plus, ils ne diminuent pas ; et il y a des signes de leur augmentation, et pas de leur diminution.

Seigneur, la violente douleur qui me ronge la tête est comme si un homme vigoureux me hachait avec une épée tranchante ; Seigneur, je ne peux ni supporter ni tenir bon ; mes douleurs augmentent, elles ne diminuent pas... »

Alors le Pleinement Illuminé l'a instruit, l'a stimulé, réjoui et réconforté, lui administra un discours sur le *Dhamma*, puis se leva de son siège et partit.

Puis, peu de temps après le départ du Pleinement Illuminé, le vénérable Phagguna mourut ; et au moment de sa mort, ses facultés étaient complètement purifiées.

Puis le vénérable Ānanda alla vers le Pleinement Illuminé, le salua et s'assit à ses côtés. Alors assis, il dit :

« Seigneur, peu de temps après le départ du Pleinement Illuminé, le vénérable Phagguna mourut ; et à ce moment, ses facultés étaient complètement purifiées. »

« Mais pourquoi, Ānanda, les facultés du moine Phagguna n'auraient-elles pas été complètement purifiées ? Le psychisme du moine, Ānanda, n'avait pas été entièrement libéré des cinq chaînes inférieures ; mais, quand il entendit cet enseignement du *Dhamma*, son psychisme fut entièrement libéré.

Il y a ces six avantages, Ānanda, à entendre le *Dhamma* à un moment donné, à tester ses bienfaits à un moment donné. Quels sont ces six avantages ?

Considérez, Ānanda, un moine dont le psychisme n'est pas entièrement libéré des cinq chaînes inférieures, mais qui, en mourant, est capable de rencontrer le *Tathāgata* : le *Tathāgata* lui enseigne le *Dhamma*, magnifique au début, magnifique au milieu, magnifique à la fin, ses bienfaits, sa signification ; et fait connaître la vie pure, sainte[8], pleinement accomplie, entièrement libérée des cinq chaînes inférieures[9]. Ceci, Ānanda, est le premier avantage à entendre *Dhamma* à un moment donné.

Ou... bien que dans l'impossibilité de voir le *Tathāgata*, il voit son disciple, qui lui enseigne le *Dhamma*... et lui fait connaître la vie pure, sainte... Ensuite, son esprit est entièrement libéré des cinq chaînes inférieures. Ceci, Ānanda, est le deuxième avantage...

Ou... bien que dans l'impossibilité de voir le *Tathāgata* ou son disciple, il continue de se souvenir du *Dhamma*, comme il l'a entendu, comme il l'a appris, y réfléchit, l'étudie. Ensuite, son psychisme est entièrement libéré des cinq chaînes inférieures. Ceci, Ānanda, est le troisième avantage à tester ses bienfaits à un moment donné... »

La même chose est dite à propos d'un moine qui a réalisé la troisième étape de l'illumination (l'étape d'*anāgāmī*), et qui, après avoir entendu le *Dhamma* à temps et testé ses bienfaits dans le temps, peut réaliser l'étape d'*arahat*.

Résumé des fonctions des consciences (des *kiccas* des *cittas*) :

1. Naissance (*paṭisandhi*)

---

[8] En pāli : *brahma-cariyā* : vie pure ou sainte. Ce terme n'est pas seulement utilisé pour la vie du moine, mais aussi pour celle de tous ceux qui perfectionnent le Chemin Octuple qui mène à l'éradication de toutes les souillures psychiques.

[9] Ceux qui ont réalisé le troisième état de l'illumination, l'état 'Celui qui ne reviendra plus' (de l'*anāgāmī*), sont complètement libérés des cinq « chaînes inférieures ».

2. Processus d'existence sous-jacent (*bhavanga*)
3. Avertissement aux cinq portes des sens et à la porte du psychisme (*āvajjana*)
4. Voir
5. Entendre
6. Sentir
7. Goûter
8. Toucher
9. De réception (*sampaṭicchana*)
10. D'examen (*santīraṇa*)
11. De détermination (*votthapana*)
12. D'impulsion, ou de « répétition de l'objet » (*javana*)
13. D'enregistrement (*tadārammaṇa* ou *tadālambana*)
14. De mort (*cuti*)

Questions

1. Pourquoi une conscience d'enregistrement (un *tadārammaṇa-citta*) n'apparaît-elle pas dans les mondes d'existence matérielle subtile (les *rūpa-brahma-lokas*) ni dans les mondes d'existence immatérielle (*les arūpa-brahma-lokas*) ?
2. Par combien de sortes de consciences (de *cittas*) la fonction de mort (de *cuti*) peut-elle être remplie ?

16 Objets et portes

Une conscience connaît un objet. Il ne peut y avoir de conscience sans objet. Lorsqu'un objet se présente par l'un des cinq sens ou par la porte du psychisme, se rend-on compte que c'est une conscience qui connaît cet objet ? Tant que nous ne pas voyons pas les choses telles qu'elles sont réellement, on pense qu'un « moi » connaît ces objets et, de plus, on croit que ces objets sont permanents et qu'ils ont un « soi », une substance propre. Par exemple, lorsque nous voyons une bûche de bois, nous avons l'habitude de penser que l'objet vu est une bûche de bois ; nous ne réalisons pas que nous ne pouvons voir rien d'autre que des formes et des couleurs. Quand nous touchons une bûche de bois, la dureté ou le froid, par exemple, peuvent être connus par le système somatosensoriel. Nous prenons une bûche de bois pour une chose qui existe dans la durée, mais ce que nous appelons une « bûche de bois » est en réalité différents phénomènes matériels qui apparaissent et disparaissent. Une caractéristique unique d'un phénomène matériel peut être connue au moment même où celui-ci se manifeste. Si nous développons la compréhension des différentes caractéristiques qui apparaissent aux différentes portes, nous pourrons voir les choses telles qu'elles sont réellement.

Un noble voit la vie d'une manière différente de celle d'un non-noble. Ce que ce dernier prend pour du plaisir (*sukha*) est de la souffrance (*dukkha*) pour le noble; ce qui pour le non-noble est tristesse est bonheur pour le noble. Dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, 53[e], chapitre IV, paragraphe 136), il est dit dans le verset :

Les choses vues et entendues, les saveurs, les odeurs, ce que nous touchons,

Tout ce qui est perçu, tout ce qui est désirable,
Agréable et doux, ces choses dont on peut dire « qu'elles sont »,
Ces choses-là sont considérées comme du plaisir (*sukha*) par les dieux et les hommes.
Et quand elles cessent d'être, elles leur causent du malheur.
La dissolution du « corps vu comme entité-ego »
Pour les nobles, cela semble être du plaisir (*sukha*). Tout ce que

Le monde tient pour bon, les sages y voient le contraire.
Ce que les autres hommes appellent du plaisir (*sukha*), les saints
L'appelle souffrance (*dukkha*) ; ce que les autres appellent souffrance,
C'est ce que les nobles appellent plaisir.
Voilà un *Dhamma* difficile à comprendre.
À cause de cela sont déconcertés ceux qui ne sont pas sages.
L'obscurité est leur lot, enchevêtrés qu'ils sont dans l'ignorance :
La cécité est leur lot, eux qui ne peuvent pas voir la lumière...

Le Bouddha a expliqué ce que sont les objets connus par les consciences aux différentes portes dans le but de guérir les gens de leur cécité. Lorsque nous étudions les enseignements, nous apprenons qu'il existe six classes d'objets (6 *ārammaṇas*), qui peuvent être connus par une conscience (un *citta*).

1. La première classe d'objets (d'*ārammaṇas*) : l'objet visuel (*rūpārammaṇa*). Un objet connaissable par la porte de l'œil ne peut être qu'un phénomène matériel (un *rūpa*), un objet visuel. On peut l'appeler objet visuel ou couleur, peu importe comment nous le nommons ; mais ce que nous devons connaître c'est juste ce qui est visible, ce qui apparaît par les yeux. L'objet visuel n'est pas une chose ou une personne à laquelle nous penserions. Quand nous pensons voir un arbre, un animal ou homme, nous pensons avec des concepts, et de telles consciences sont différentes de celles de voir, de connaître ce qui est visible.
2. La deuxième classe d'objets est le son (*saddārammaṇa*).
3. La troisième classe est l'odeur (*gandhārammaṇa*).
4. La quatrième classe est la saveur (*rasārammaṇa*).
5. La cinquième classe est l'objet « tangible » interne ou externe (*phoṭṭhabbārammaṇa*), connaissable par le système somatosensoriel. L'objet « tangible » comprend les phénomènes matériels (les *rūpas*) suivants :

- l'élément de la terre[1] (*paṭhavi-dhātu*) ou la solidité, qui peut être connu comme dureté ou souplesse.

[1] Ici, la terre, l'eau, le feu et le vent ne sont pas des concepts conventionnels, relatifs ; dans le bouddhisme, ce sont des noms donnés aux caractéristiques des réalités.

- l’élément du feu (*tejo-dhātu*) ou la température, qui peut être connue sous forme de chaleur ou de froid.
- l’élément du vent (*vāyo-dhātu*) ou le mouvement, qui peut être connu comme mouvement, pression ou vibration.

– Solidité (terre), cohésion (eau), température (feu) et mouvement (vent ou air) sont les quatre phénomènes matériels (les 4 *rūpas*) primordiaux (les 4 *mahā-bhūta-rūpas*). Les phénomènes matériels apparaissent en groupes ou par ensembles de phénomènes matériels de plusieurs sortes et les quatre phénomènes matériels principaux apparaissent toujours avec un autre type de phénomène matériel, peu importe que ce soit dans le corps ou à l’extérieur de celui-ci. La cohésion –ou fluidité (l’élément de l’eau [*apo-dhātu*]) ne peut pas être connue par le système somatosensoriel. Par contre, quand nous touchons de l’eau, les caractéristiques de dureté ou de souplesse, de chaleur ou de froid, de mouvement ou de pression peuvent être connues par le système somatosensoriel. Ce qui caractérise la cohésion ne peut être connu que par la porte du psychisme ; elle est, comme nous le verrons, incluse dans la sixième classe d’objets, les objets connaissables par le psychisme (les *dhammārammaṇas*).

6. Le terme d’objet connaissable par le psychisme (*dhammārammaṇa*) comprend tous les objets autres que ceux inclus dans les cinq premières classes d’objets, comme cela sera expliqué plus loin. Un objet connaissable par le psychisme ne peut être connu que par la porte du psychisme.

Si l’on n’a pas développé la « lucidité » –la vision pénétrante– c’est-à-dire une compréhension claire des réalités, on ne sait pas quel objet se présente de lui-même ni par quelle porte il se présente, et l’on est ignorant de ce que sont les objets et les portes ; et c’est ainsi que l’on est ignorant de ce qu’est le Monde. Le noble n’est pas ignorant de ce qu’est le Monde ; il sait que les objets qui apparaissent par les six portes sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) et non pas « moi ».

Le Discours sur les « Six fois Six » (Discours de Longueur Moyenne III, n° 148) est très utile pour la compréhension des réalités qui se présentent par les six portes. Quand le Bouddha séjournait dans le Bosquet de Jeta au monastère

d’Anāthapiṇḍika, il expliqua aux moines les six « champs sensoriels internes » et les six « champs sensoriels externes » (les 6 *āyatanas*). Les six « champs sensoriels internes » sont les cinq sens et le psychisme. Les six « champs sensoriels externes » sont les objets connaissables par les six portes. Le Bouddha a expliqué que les six sortes de consciences (voir, entendre, etc.) apparaissent en dépendance des six portes et des six objets connaissables par celles-ci. Il a également expliqué les six sortes de contacts (6 *phassas*), les six sortes de ressentis conditionnés par les six sortes de contact, et les six sortes de saisies –d’attachements– conditionnées par les six sortes de ressentis. Ainsi, il y a « Six fois Six », six ensembles de six réalités.

Le Bouddha a ensuite enseigné au sujet de la personne qui a de l’avidité, de la colère et de l’ignorance à partir de ce qu’elle connaît par les six portes. Nous lisons : « Moines, la conscience visuelle naît à cause de l’œil et de l’objet visuel, la rencontre des trois est un impact sensoriel[2] ; conditionnée par un impact sensoriel se produit une expérience agréable ou désagréable ou ni-agréable-ni-désagréable. Si celui qui, impacté par ce ressenti agréable se réjouit, se délecte et s’attache à ce ressenti, la tendance à l’avidité est latente en lui. Si celui qui, impacté par un ressenti désagréable, se plaint, pleure, se lamente, se bat la poitrine et se morfond dans la déception, la tendance à la colère est latente en lui. Si celui qui, impacté par un ressenti qui n’est ni désagréable ni agréable, ne comprend pas l’origine, ni la disparition, ni la satisfaction, ni le danger de ce ressenti et ne s’en détache pas pour ce que celui-ci est en réalité, la tendance à l’ignorance est latente en lui... »

La même chose est dite en ce qui concerne les autres portes. On lit ensuite, au sujet de la personne ayant développé la compréhension profonde (*paññā*) qui peut éliminer l’avidité, la colère et l’ignorance : « ... Celui-là, impacté par un ressenti agréable, ne se réjouit pas, ne se délecte pas ou ne s’attache pas à ce ressenti ; la tendance à l’avidité n’est pas latente en lui. Impacté par un ressenti désagréable, il ne se plaint pas, ne pleure pas, ne se lamente pas, ne se bat pas la poitrine ni ne se morfond pas dans la

[2] Un contact

déception ; la tendance à la colère n'est pas latente en lui. Impacté par un ressenti qui n'est ni désagréable ni agréable, il comprend l'origine et la disparition et la satisfaction et le danger de ce ressenti et s'en détache pour ce que ce ressenti est en réalité ; la tendance à l'ignorance n'est pas latente en lui. Celui, moines, qui en se débarrassant de toute tendance à l'avidité pour un ressenti agréable, en chassant toute tendance à l'aversion pour un ressenti désagréable, en extirpant toute tendance à l'ignorance pour un ressenti ni désagréable ni agréable en se débarrassant de l'ignorance, en faisant naître la connaissance, voilà qu'il met ici et maintenant un terme définitif à la souffrance (à *dukkha*) –cette situation existe bien.

Voyant cela ainsi, moines, le noble disciple instruit se détourne de l'œil, se détourne des formes visibles, se détourne des consciences visuelles, se détourne des contacts visuels, se détourne des ressentis, se détourne des attachements. Il se détourne de l'oreille, il se détourne des sons... Il se détourne du nez, il se détourne des odeurs... Il se détourne de la langue... il se détourne des saveurs... Il se détourne du corps, il se détourne des touchers... Il se détourne du psychisme, il se détourne des états psychiques, il se détourne des consciences psychiques, il se détourne des impacts avec le psychisme, il se détourne des ressentis, il se détourne des attachements. Se détournant ainsi, il est dénué de passion ; dénué de passion, il est libéré ; dans la liberté, il y a la connaissance qu'il est libéré, et il comprend : détruite est la naissance, menée à son terme est la vie pure, sainte, accompli est-ce qu'il fallait accomplir, il n'y a plus d'être de telle ou telle sorte. »

Ainsi parla le Seigneur. Ravis, ces moines se réjouirent de ce que le Seigneur leur avait dit. Et pendant que ce discours était donné, les esprits de soixante moines furent libérés des souillures psychiques, exempts de tout attachement.

Alors que le Bouddha donnait des explications aux moines au sujet des objets apparaissant par les six portes, les moines eurent une pleine connaissance des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) pendant qu'ils écoutaient ; ils ont bien développé la compréhension profonde et plusieurs d'entre eux purent même réaliser l'état d'*arahat*.

Comme nous l'avons vu, les objets connaissables par le psychisme (les *dhammārammaṇas*), la sixième classe d'objets, peuvent être connus seulement par la porte du psychisme. Elle comprend tous les objets autres que les objets des sens. Les

objets connaissables par le psychisme peuvent être encore subdivisés en six classes. Ce sont :

1. Les cinq organes des sens (les 5 *pasāda-rūpas*)
2. Les phénomènes matériels ‘non grossiers’ (les *sukhuma-rūpas*)
3. Les consciences (les *cittas*)
4. Les activités psychiques (les *cetasikas*)
5. Le *nibbāna*
6. Les concepts et termes conventionnels, culturels, relatifs (les *paññattis*)

La première classe d’objets connaissables par le psychisme (des *dhammārammaṇas*) est donc constituée des cinq organes des sens (des 5 *pasāda-rūpas*) ; ceux-ci sont les phénomènes matériels dotés de la capacité de recevoir, de capter des contacts sensoriels. Les organes des sens eux-mêmes ne connaissent rien car ils sont matériels (*rūpas*) et non pas psychiques (*nāmas*) ; ils fonctionnent en tant que portes par lesquelles des consciences connaissent des objets matériels. Les organes des sens ne peuvent être connus que par la porte du psychisme, et non par les cinq portes des sens. Par exemple, nous avons cette connaissance qu’il y a un sens –un organe– visuel parce que l’on voit, mais nous ne pouvons pas connaître le sens –l’organe– visuel par les yeux.

Les cinq organes des sens sont classés comme phénomènes matériels ‘grossiers’ (*olārika*). En tout, il y a vingt-huit sortes de phénomènes matériels dont douze sont classés comme ‘grossiers’ et seize comme ‘non grossiers’ (*sukhuma*). Les phénomènes matériels ‘grossiers’ comprennent, outre les cinq organes des sens, les objets sensoriels connaissables par les cinq portes des sens ; ces objets sensoriels sont sept phénomènes matériels: quatre peuvent être connus par les portes des yeux, des oreilles, du nez et de la langue, et trois par la porte du corps, à savoir la solidité, la température et le mouvement. Ainsi, il y a douze phénomènes matériels ‘grossiers’. Comme nous l’avons vu, les objets sensoriels ont été classés séparément, ils ne sont pas inclus dans les objets connaissables par le psychisme (dans les *dhammārammaṇas*).

Il existe seize sortes de phénomènes matériels ‘non grossiers’ (*sukhuma*) et ceux-ci constituent la deuxième classe des objets connaissables par le psychisme. Ils comprennent, par exemple, la nourriture (*ojā*), l’expression corporelle (le *kāya*-*viññatti*), c’est-à-dire le phénomène matériel qui est la condition pour l’expression corporelle, comme les gestes ou l’expression faciale, et l’expression vocale (le *vacīviññatti*), le phénomène matériel qui est la condition pour la parole et autres expressions vocales.

Les consciences (les *cittas*) sont une autre classe d’objets connaissables par le psychisme (de *dhammārammaṇas*). Les consciences connaissent différents objets (différents *ārammaṇas*), mais une conscience elle-même peut aussi être un objet. Une conscience bénéfique (un *kusala citta*), une conscience néfaste (un *akusala citta*) et de nombreuses autres sortes de conscience sont des objets connaissables par une autre conscience.

Autre classe d’objets connaissables par le psychisme, les activités psychiques (les *cetasikas*), qui sont au nombre de cinquante-deux. Une sensation est une activité psychique. Une sensation corporelle douloureuse, par exemple, peut être connue par une conscience ; l’objet de cette conscience est alors cette activité psychique, la sensation. Quand on connaît la dureté, l’objet n’est pas connaissable par le psychisme (n’est pas un *dhammārammaṇa*) car c’est un objet tangible (un *phoṭṭhabbārammaṇa*) qui fait partie de la cinquième classe d’objets. La dureté et la sensation corporelle douloureuse peuvent se remplacer rapidement l’une et l’autre. Si l’on ne réalise pas que cette dureté et cette sensation corporelle douloureuse sont des objets différents et que l’on ignore la différence de caractéristique entre un phénomène psychique et un phénomène matériel, on continuera de les prendre pour « moi », pour une entité-ego.

Une conscience peut connaître tous les objets. Le *nibbāna* est également connaissable par une conscience. Le *nibbāna* est un objet connaissable par le psychisme (un *dhammārammaṇa*) qui ne peut être connu que par la porte du psychisme. Ainsi, une conscience peut connaître à la fois les phénomènes (les *dhammas*) conditionnés et le phénomène inconditionné qu’est le

nibbāna. Une conscience qui connaît des phénomènes conditionnés est une conscience « mondaine »[3] (un *lokiya citta*). Une conscience qui, à la réalisation de l'illumination, connaît le *nibbāna*, est une conscience supramondaine (un *lokuttara citta*).

Une autre classe d'objets connaissables par le psychisme (de *dhammārammaṇas*) est constituée des concepts (des *paññattis*), c'est-à-dire toute idée ou tout terme conventionnel, culturel, relatif. Ainsi nous voyons qu'une conscience peut connaître d'une part les phénomènes ultimes (les *paramattha dhammas*) et d'autre part les concepts qui ne sont pas des phénomènes ultimes.

Un concept, ou une vérité conventionnelle, culturelle, relative, n'est pas un phénomène ultime. On peut penser à une personne, à un animal ou à une chose sur la base de souvenirs de connaissances antérieures, mais ce ne sont pas des phénomènes ultimes, des réalités qui ont chacune leur caractéristique intrinsèque, et peu importe comment on les nomme. Quand on pense à un concept, ce sont des phénomènes psychiques qui pensent ; l'acte de penser est un phénomène ultime, mais le concept lui-même qui fait l'objet d'une pensée n'est pas un phénomène ultime.

Le terme *paññatti* signifie concept ou idée qui n'est pas un phénomène ultime (absolu) et désigne tout terme conventionnel, culturel, relatif. Les termes conventionnels, culturels, relatifs, peuvent désigner tout autant des réalités que des choses qui ne sont pas réelles. Un terme, qui en soi n'est pas un phénomène ultime, peut désigner un phénomène ultime. Par exemple, les termes « phénomène psychique » (*nāma*) et « phénomène matériel » (*rūpa*) sont des concepts (des *paññattis*), mais ils désignent des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*). Il est essentiel de connaître la différence entre un phénomène ultime et un concept, une idée. Si nous nous en tenons aux termes « phénomène psychique » et « phénomène matériel » et continuons à penser à « phénomène psychique » et « phénomène

[3] Cela ne signifie pas « mondain » tel qu'il est compris dans le langage conventionnel.

matériel », au lieu d’être attentifs aux caractéristiques de ces phénomènes lorsqu’ils apparaissent, nous ne connaîtrons que des concepts, des idées et des termes et non des réalités.

Pour résumer, les objets qu’une conscience peut connaître sont : cinq classes d’objets qui sont des phénomènes matériels, à savoir : objet visuel, son, odeur, saveur et objet tangible ; la sixième classe, les objets connaissables par le psychisme (les *dhammārammaṇas*), est subdivisée en six classes : les consciences (les *cittas*), les activités psychiques (les *cetasikas*), les phénomènes matériels (les *rūpas*) que sont les cinq sens, les phénomènes matériels ‘non grossiers’, le *nibbāna* et enfin les concepts, idées et termes conventionnels, culturels, relatifs (les *paññattis*).

Des objets différents peuvent être connus par les différentes portes (*dvāras*). Par exemple, l’organe matériel (le *pasāda-rūpa*) ayant la capacité de recevoir, de capter un objet visible est une condition nécessaire pour qu’une conscience connaisse un objet visible. S’il n’y avait pas de corporéité sensitive (de *pasāda-rūpa*) dans l’œil, une conscience ne pourrait pas connaître un objet visible. Ce phénomène matériel est le moyen, la porte, par lequel une conscience (un *citta*) connaît un objet visuel.

Les consciences qui apparaissent dans les processus de l’une des cinq portes des sens connaissent leurs objets respectivement par la porte de l’œil, de l’oreille, du nez, de la langue et du système somatosensoriel. En ce qui concerne la porte du corps, l’organe (le *pasāda-rūpa*) (le système somatosensoriel) qui a la capacité de recevoir, de capter, des objets tangibles tels que la dureté, la souplesse, la chaleur, le froid, le mouvement, la vibration ou la pression, est constituée de toute partie du corps où existe une sensibilité pour ces impressions –ces contacts. Ainsi, toute partie du corps peut être une porte du corps, à l’exception des parties qui ne sont pas dotées de sensibilité.

Cinq portes sont des phénomènes matériels (des *rūpas*) et une porte est un phénomène psychique (un *nāma*). La porte du psychisme est un phénomène psychique. Les consciences du processus de la porte du psychisme connaissent un objet par la porte du psychisme. Avant qu’une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (qu’un *mano-dvārāvajjana-citta*)

n'apparaisse, il y a une subconscience vibrante du processus d'existence sous-jacent (un *bhavanga-calana*) suivie une subconscience d'interruption (un *bhavangupaccheda*). Une subconscience d'interruption, qui est remplacée par une conscience d'avertissement de la porte du psychisme, est la porte du psychisme. C'est la porte par laquelle une conscience d'avertissement de la porte du psychisme et les consciences successives du processus de la porte du psychisme connaissent l'objet. Il est utile de savoir par quelle porte les différentes consciences connaissent les objets. Par exemple, un objet visuel (un *rūpārammaṇa*) peut être connu et par la porte de l'œil et par la porte du psychisme. Il est connu par la porte de l'œil quand il n'a pas encore disparu. Quand il est connu dans le processus des consciences de la porte du psychisme qui remplace le processus de la porte de l'œil, il vient juste de disparaître. Lorsque l'objet visuel est connu par la porte du psychisme, les consciences ne font que connaître la présence de l'objet visuel, elles ne prêtent attention ni à sa forme ni à sa configuration et ne pensent pas à une personne ou à une chose. Mais, à de multiples reprises, des processus de consciences de la porte du psychisme apparaissent qui pensent aux personnes ou aux choses et alors l'objet devient un concept, et non plus un objet visuel. La connaissance de l'objet visuel conditionne la pensée au sujet de concepts et qui, elle, apparaît plus tard.

Tant dans le processus de l'une des cinq portes des sens que dans celui de la porte du psychisme, apparaissent des consciences répétitives d'impulsion (des *javana-cittas*)[4] ; ces dernières sont, si l'on n'est pas un *arahat*, soit des consciences bénéfiques, soit des consciences néfastes. Quand l'objet visuel est connu par la porte de l'œil, on ne perçoit pas encore une personne ou une chose mais, déjà, dans un processus de l'une des cinq portes des sens, de l'avidité pour ce qui est vu peut survenir, ou de la colère-aversion, ou de l'ignorance. Les souillures psychiques sont profondément enracinées, elles peuvent survenir dans tout processus de l'une des cinq portes

[4] Voir le chapitre 14.

des sens comme dans le processus de la porte du psychisme. On peut penser que l'asservissement aux objets connaissables par les différentes portes est causé par les objets. Les souillures psychiques, cependant, ne sont pas causées par des objets, elles sont accumulées dans la conscience qui connaît l'objet.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, 44e, chapitre III, paragraphe 191, Koṭṭhika) qu'alors que Sāriputta et Mahā-Koṭṭhika séjournaient près de Vārānasi à Isipatana, dans le Parc des Antilopes, Koṭṭhika dit à Sāriputta :

« Comment se pourrait-il, mon ami, que l'œil soit le lien des objets, ou les objets le lien de l'œil ? la langue le lien des saveurs, ou les saveurs le lien de la langue ?

Se pourrait-il que le psychisme soit le lien des phénomènes psychiques[5], ou les phénomènes psychiques le lien du psychisme ? »

« Ce n'est pas ainsi, ami Koṭṭhika. L'œil n'est pas le lien des objets ni les objets le lien de l'œil, mais ce désir et cette convoitise qui découlent des deux.

Voilà le lien. Et ainsi de la langue et de l'esprit... c'est le désir et la convoitise qui apparaissent en raison des saveurs et de la langue, des objets psychiques et du psychisme.

Supposons, ami, deux bœufs, l'un blanc et l'autre noir, attachés par une corde à un joug. Aurait-on raison de dire que le bœuf noir est un lien du blanc, ou que le blanc est un lien du noir ? »

« Sûrement pas, mon ami. »

« Non, effectivement, mon ami. Il n'en est pas ainsi. Mais la corde ou l'attache du joug qui les relie tous les deux –voilà le lien. Ainsi en est-il de l'œil et des objets, de la langue et des saveurs, du psychisme et des objets psychiques. C'est le désir et la convoitise qui apparaissent à cause d'eux et qui forment le lien qui les unit.

Si l'œil, ami, était un lien aux objets, ou si les objets étaient un lien à l'œil, alors cette vie juste pour la destruction totale de la souffrance n'aurait pas pu être proclamée. Mais comme il n'en est pas ainsi, que le lien est le désir et la convoitise qui apparaissent à cause d'eux, voilà pourquoi la vie juste pour la destruction totale de la souffrance peut être proclamée...

---

5 Le texte pāli propose *dhammā*, et le texte anglais propose ici *mind-states*.

Il y a dans le corps du Pleinement Illuminé un œil, mon ami. Le Pleinement Illuminé voit un objet avec l’œil. Mais il n’y a en Lui ni désir ni convoitise. Entièrement libre de cœur est le Pleinement Illuminé. Il y a dans le Pleinement Illuminé une langue... un psychisme. Mais dans le Pleinement Illuminé n’est ni désir ni convoitise. Le Pleinement Illuminé est totalement libre de cœur.

Par cette méthode, mon ami, vous devez comprendre, comme je l’ai déjà dit, que le lien est le désir et la convoitise qui apparaissent à cause des choses. »

Questions

1. Par quelles portes peut-on connaître un mouvement ?
2. Par quelle porte la sensibilité corporelle peut-elle être connue ?
3. À quelle classe d’objets (d’*ārammaṇas*) appartient la cohésion ?
4. À quelle classe d’objets appartient une conscience enracinée dans l’avidité (un *lobha-mūla-citta*) ?
5. Par quelle porte peut-on connaître une conscience enracinée dans l’avidité ?
6. Par quelles portes une conscience enracinée dans l’avidité peut-elle connaître un objet ?
7. À quelle classe d’objets appartient le froid ?
8. À quelle classe d’objets appartient une sensation corporelle douloureuse ?
9. À quelle classe d’objets appartient un ressenti psychique désagréable ?
10. À quelle classe d’objets appartient la compréhension profonde (*paññā*) ?
11. Le mot « paix » est-il un objet ? Si oui, de quelle classe ?
12. Combien de portes sont des phénomènes matériels et combien sont des phénomènes psychiques ?
13. Un objet visible peut-il être connu par la porte du psychisme ?
14. Par combien de portes une conscience connaît-elle un objet connaissable par le psychisme (un *dhammārammaṇa*) ?
15. Combien de classes d’objets (d’*ārammaṇas*) sont connaissables par la porte du psychisme ?

17 Portes et bases matérielles des cittas

Portes et bases matérielles des consciences

Le Bouddha a souligné les dangers de l'avidité envers les objets que nous connaissons par les six portes. Il a appris aux gens à progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) que les réalités connaissables par les six portes sont des phénomènes psychiques (des *nāmas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) fugaces et dénués de « moi », d'entité-ego. Ce qui est fugace est souffrance (*dukkha*), cela ne peut être le bonheur. Quand nous parviendrons à comprendre les choses telles qu'elles sont, nous serons moins avides des objets.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, Les Sens, 52e, chapitre III, paragraphe 81, Un Frère) sur le but des enseignements du Bouddha. Le texte déclare :

Puis des moines sont venus voir le Pleinement Illuminé... Assis à son côté, ces moines se sont adressé au Pleinement Illuminé :

– « Maintenant, Seigneur, des errants adeptes d'autres écoles nous interrogent ainsi : quel est l'objectif, ami, pour lequel la vie sainte est vécue sous la direction de Gotama le reclus ? Ainsi interrogés, Seigneur, nous répondons ceci à ces errants adeptes d'autres écoles : c'est pour la pleine connaissance de la souffrance (de *dukkha*) que la vie sainte est vécue sous la direction du Pleinement Illuminé. Nous vous en prions, Seigneur, quand, ainsi interrogés, en répondant ainsi, énonçons-nous les principes du Pleinement Illuminé, sans donner une image fausse du Pleinement Illuminé en déformant la vérité ? Répondons-nous conformément à son enseignement, de sorte que quiconque en accord avec son enseignement et qui suit ses principes ne puisse encourir de reproches ? »

« En vérité, moines, quand vous êtes ainsi interrogés, en répondant ainsi vous êtes en accord avec mon enseignement... en déclarant que c'est pour la pleine connaissance de la souffrance (de *dukkha*) que la vie sainte est vécue sous ma direction.

Mais si, moines, les errants adeptes d'autres écoles devaient ainsi vous interroger : "Mais qu'est-ce donc, ami, que cette souffrance (*dukkha*), pour la pleine connaissance de laquelle la vie sainte est vécue sous la direction de Gotama le reclus ?" Ainsi interrogés, vous devriez répondre ceci : "L'œil, mon ami, est souffrance. Pour la pleine connaissance de cela, la vie sainte est vécue... les objets... un ressenti

agréable ou désagréable ou ni-agréable-ni-désagréable qui se manifeste à la suite d'un contact visuel... le psychisme... un ressenti agréable ou désagréable ou ni-agréable-ni-désagréable qui se manifeste à la suite d'un contact psychique, cela aussi est souffrance (*dukkha*). C'est pour une pleine connaissance de cela que la vie sainte est vécue sous la direction du Pleinement Illuminé." Ainsi interrogés, moines, par ces errants adeptes d'autres écoles, c'est donc ainsi que vous devriez répondre. »

En étant attentifs aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels quand ils apparaissent, comme la vision, un objet visuel, un ressenti ou une pensée, nous pouvons avoir la preuve de la véracité des enseignements du Bouddha ; nous pouvons prouver que les objets connaissables par les six portes sont fugaces et impersonnels. La vérité ne sera pas connue si l'on suit aveuglément les autres ou si l'on spécule sur celle-ci. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (IV, Saḷāyatana-vagga, 53e, chapitre V, paragraphe 152, Y a-t-il une Méthode ?) que le Bouddha a dit :

« Y a-t-il, moines, une méthode suivant laquelle un moine, en dehors de la croyance, en dehors de la tendance, en dehors du ouï-dire, en dehors de l'argumentation méthodique, en dehors de la réflexion sur les causes, passant outre le plaisir de la spéculation, pourrait affirmer judicieusement ceci : "Finie est la naissance, vécue est la vie juste, accomplie est la tâche, pour une vie avec ces modalités d'existence il n'y a pas d'au-delà" ? »

« Pour nous, Seigneur, les choses ont leur racines dans le Pleinement Illuminé... Ce serait bien, en effet, si le sens de ce qui a été dit était expliqué par le Pleinement Illuminé lui-même. En l'entendant de lui, les moines s'en souviendront. »

« Il y a bien une méthode, moines, en suivant laquelle un moine... pourrait exprimer la vision profonde... Et quelle est cette méthode ?

Moines, un moine, voyant un objet avec l'œil, reconnaît à l'intérieur de lui l'existence de l'avidité, de la colère et de l'ignorance, ainsi : "J'ai de l'avidité, de la colère et de l'ignorance", ou reconnaît la non-existence de ces souillures psychiques en lui, ainsi : "Je n'ai pas d'avidité, ni de colère ni d'ignorance". La compréhension de leur existence ou de leur non-existence en lui, se fera-t-il, je vous le demande, par croyance, ou par tendance, ou par ouï-dire, ou par argumentation méthodique, ou par réflexion sur les causes, ou pour le plaisir de la spéculation ? »

« Sûrement pas, Seigneur. »

« Ces états doivent-ils être compris en les voyant avec l'œil de la compréhension profonde (*paññā*) ? »

« Sûrement, Seigneur. »

« Alors, moines, c'est la méthode suivant laquelle, en dehors de la croyance... un moine pourrait ainsi exprimer la vision profonde : “Finie est la naissance... pour une vie avec ces modalités d'existence il n'y a pas d'au-delà”. »

La même chose est dite en ce qui concerne les « portes » de l'oreille, du nez, de la langue, du système nerveux somatosensoriel et du psychisme.

Lorsque nous étudions l'Abhidhamma, nous devons garder en mémoire le but des enseignements du Bouddha : l'éradication des souillures psychiques par la compréhension profonde (*paññā*) qui découvre les phénomènes apparaissant par les six portes tels qu'ils sont en réalité. Le perfectionnement de cette compréhension profonde est la « méthode » qui met fin au cycle de la naissance et de la mort.

Nous devons nous rappeler que l'Abhidhamma n'est pas un manuel scolaire théorique mais un exposé sur les réalités qui apparaissent dans notre vie quotidienne. Nous étudions les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels ; nous étudions les consciences qui ont chacune leur propre fonction dans un processus de l'une des cinq portes des sens et dans un processus de la porte du psychisme. Il y a des processus de porte des cinq sens et des processus de porte du psychisme qui apparaissent sans cesse, et des objets qui sont connus par les consciences qui apparaissent dans ces processus. Si l'on est attentif aux caractéristiques des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels quand ils apparaissent, la compréhension profonde (*paññā*) se perfectionne, ce qui a pour effet d'éliminer les souillures psychiques. Une compréhension de ce type est plus profonde que toute connaissance théorique.

Les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels qui apparaissent et disparaissent sont des phénomènes conditionnés qui se manifestent selon des conditions différentes. Grâce à l'étude de l'Abhidhamma, nous apprenons comment ceux-ci sont conditionnés. Chaque réalité qui se manifeste dépend de

plusieurs conditions. Par exemple, le fait de voir –une vision– est un résultat karmique (un *vipāka*) produit par un acte intentionnel (un *kamma*). Un objet visuel conditionne une vision en étant son objet (son *ārammaṇa*). S’il n’y a pas d’objet visuel, il ne peut y avoir de vision. Le sens –l’organe– (le *pasāda-rūpa*) remplissant la fonction de photorécepteur de l’objet visuel est une autre condition pour qu’une vision ait lieu.

La matière (*rūpa*) remplissant la fonction de sens –d'organe– visuel peut fonctionner comme porte (comme *dvāra*) pour une vision. Une porte est le moyen par lequel une conscience connaît un objet. Le sens visuel comme fonction photoréceptrice apparaît et disparaît tout le temps ; tout au long de notre vie, il est produit par acte intentionnel. Cependant, le sens –l'organe– visuel n’est pas une porte en continu car il ne reçoit pas d’objet visuel en continu. Le sens visuel n’est appelé « porte » que lorsqu’une conscience connaît un objet visuel. C’est la même chose pour les *pasāda-rūpas* des autres organes des sens. Ces organes et leurs fonctions ne sont des portes qu’au moment où ils sont le moyen par lequel une conscience connaît un objet.

La porte de l’œil est le moyen par lequel une conscience connaît un objet visuel. La conscience d’avertissement de la porte de l’œil (le *cakkhu-dvārāvajjana-citta*) et la conscience visuelle (le *cakkhu-viññāṇa*) ne sont pas les seules à connaître un objet par la porte de l’œil ; d’autres consciences de ce processus, les consciences de réception (les *sampaṭicchana-cittas*), les consciences investigatrices (les *santīraṇa-cittas*), les consciences déterminantes (les *votthapana-cittas*), les consciences répétitives d’impulsion (les *javana-cittas*) ainsi que les consciences d’enregistrement –de conservation– (les *tadārammaṇa-cittas*) dépendent également de la même porte pour pouvoir connaître l’objet. Toutes les consciences de ce processus connaissent l’objet apparu par la porte de l’œil en remplissant chacune sa propre fonction. Après la disparition du phénomène matériel connu par ces consciences, l’objet est connu par la porte du psychisme (le *mano-dvāra*).

Les consciences apparaissant dans un processus qui connaît un objet par l’une des six portes sont des « consciences de processus » (des *vīthi-cittas*) (*vīthi* signifie : voie, cours ou

processus). Les consciences de processus sont nommées d'après la porte par laquelle elles connaissent un objet. Par exemple, les consciences qui connaissent un objet par la porte de l'œil sont appelées consciences du processus de la porte de l'œil (*cakkhu-dvāra-vīthi-cittas*) (*cakkhu-dvāra* signifie la porte de l'œil). Les consciences qui connaissent un objet par la porte de l'oreille (le *sota-dvāra*) sont appelées consciences du processus de la porte de l'oreille (*sota-dvāra-vīthi-cittas*). Les consciences qui connaissent un objet par la porte du psychisme (le *mano-dvāra*) sont appelées consciences du processus de la porte du psychisme (*mano-dvāra-vīthi-cittas*).

Intercalées entre les différents processus de consciences, il y a des subconsciences (des *bhavanga-cittas*). Les subconsciences ne sont pas des consciences de processus (des *vīthi-cittas*). Elles ne font pas partie du processus des consciences qui connaissent les objets qui, à maintes reprises tout au long de notre vie, stimulent les six portes. Elles connaissent un objet sans dépendre d'aucune porte. Comme nous l'avons vu (au chapitre 15), la conscience de naissance, les subconsciences et la conscience de mort dans une même durée de vie connaissent un objet identique à celui des dernières consciences répétitives d'impulsion (les derniers *javana-cittas*) qui sont apparues avant la conscience de mort de la vie antérieure. Une conscience de naissance, une subconscience et une conscience de mort sont des consciences sans processus (des *vīthi-mutta cittas*) ; ainsi, elles sont différentes des consciences qui se manifestent dans les processus des cinq portes des sens et dans les processus de la porte du psychisme.

Certaines consciences ne remplissent leur fonction que par une seule porte. Par exemple, les deux sortes de consciences auditives (de *sota-viññāṇas*), l'une résultant d'un acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) et l'autre d'un acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*) ne remplissent leur fonction que par une seule porte, la porte de l'oreille. D'autres consciences peuvent remplir leur fonction par plus d'une porte. Une conscience de réception (Un *sampaṭicchana-citta*), remplit la fonction de recevoir un objet par l'une des cinq portes d'après la porte qui est stimulée par l'objet. Une conscience investigatrice

(Un *santīraṇa-citta*), remplit différentes fonctions par différentes portes. Elle remplit la fonction d'examiner l'objet apparu par les cinq portes des sens et elle peut remplir la fonction d'enregistrement (de *tadārammaṇa*) (qui apparaît après les consciences répétitives d'impulsion [les *javana-cittas*]) aux six portes[1]. Elle remplit également des fonctions sans être dépendante de quelque porte, ce qui est le cas quand elle remplit les fonctions de naissance (de *paṭisandhi*), de processus d'existence sous-jacent (de *bhavanga*) et de mort (de cuti)[2].

Dans les processus de consciences (de *cittas*), une porte (un *dvāra*) est le moyen par lequel une conscience connaît son objet. La base matérielle (le *vatthu*) est un autre facteur qui conditionne une conscience en étant son emplacement matériel d'origine. Dans les mondes d'existence où apparaissent des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels (des *nāmas* et des *rūpas*), les consciences n'apparaissent pas indépendamment du corps ; une conscience qui apparaît a un phénomène matériel comme emplacement d'origine.

Les consciences telles que voir, entendre ou penser ne pourraient pas se manifester sans le corps. Où la vision apparaît-elle ? La vision a besoin de l'œil comme base matérielle. L'organe de l'œil (le *cakkhuppasāda-rūpa*) qui peut capter un objet visible est la base matérielle d'une conscience (d'un *citta*) visuelle. La base matérielle (le *vatthu*) n'est pas la même chose qu'une porte (un *dvāra*). Bien que les cinq organes des sens puissent servir de porte et de base matérielle, une porte et une base matérielle ont des fonctions différentes. Par exemple, l'organe de l'œil (le *cakkhuppasāda-rūpa*) remplit la fonction de porte de l'œil (de *cakkhu-dvāra*), le moyen par lequel les consciences du processus de la porte de l'œil connaissent un objet et, en plus, il est la base matérielle de la vision (le *cakkhu-vatthu*), c'est-à-dire l'emplacement d'origine d'une conscience visuelle. Ce phénomène matériel est une base uniquement pour

---

1 Voir chapitre 15.

2 Voir chapitres 11, 12 et 15.

la conscience visuelle et pas pour les autres consciences de ce processus. Donc, un seul et même phénomène matériel, l'organe des yeux, sert à la fois de porte et de base uniquement pour une conscience visuelle. En ce qui concerne les autres consciences du processus de la porte de l'œil, elles ont l'organe des yeux comme porte mais pas comme base, qui est différente, comme je l'expliquerai plus tard. C'est la même chose en ce qui concerne les autres consciences sensorielles (les autres *pañca-viññāṇas*). La base matérielle (Le *vatthu*) d'une conscience auditive est l'organe de l'oreille (le *sotappasāda-rūpa*), la base matérielle d'une conscience olfactive est l'organe du nez (le *ghānappasāda-rūpa*), la base matérielle d'une conscience gustative est l'organe de la langue (le *jivhāppasāda-rūpa*), la base matérielle d'une conscience corporelle est le système nerveux somatosensoriel (le *kāyappasāda-rūpa*). La conscience somatosensorielle peut se manifester dans l'ensemble du corps. Toute partie du corps qui a une sensibilité peut être une base matérielle (un *vatthu*) pour une conscience somatosensorielle –corporelle– (un *kāya-viññāṇa*). Ainsi, les cinq sortes de *pasāda-rūpas*, c'est-à-dire les cinq organes des sens, sont les bases matérielles (les *vatthus*) respectives des cinq consciences sensorielles (des *pañca-viññāṇas*).

Il y a une sixième base matérielle (un sixième *vatthu*) qui n'est pas un organe (un *pasāda-rūpa*). C'est le phénomène matériel (le *rūpa*) qui est le support, la base matérielle de toutes les consciences autres que les consciences sensorielles (visuelles, auditives, etc.) (que les *pañca-viññāṇas*). Ce phénomène matériel est appelé, dans les commentaires, la 'base du cœur' (*hadaya*-vatthu)[3]. Nous devons connaître sa fonction, mais il n'est pas

[3] Le terme de « base du cœur » ne se trouve pas dans les Écritures. Le « Livre des Relations Conditionnelles », le septième livre de l'Abhidhamma, désigne, sous « condition de soutien » (*nissaya paccaya*), la 'base du cœur' comme « ce *rūpa* » qui est le support matériel de « l'élément du psychisme » et de l'« élément de la conscience psychique ». Ces « éléments » sont les consciences (les *cittas*) autres que les consciences des cinq sens (les *pañca-viññāṇas*).

besoin de spécifier son emplacement exact. La ‘base du cœur’ est différente de la porte du psychisme. La porte du psychisme consiste en une subconscience d’interruption –ou *bhavanga* d’interruption– (un *bhavangupaccheda*) qui est une subconscience (un *bhavanga-citta*) remplacée immédiatement par une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjanacitta*). La ‘base du cœur’ est un phénomène matériel (un *rūpa*), pas un phénomène psychique (*nāma*).

Lorsqu’un son entre en contact avec l’oreille, une conscience d’avertissement des cinq portes (un *pañcadvārāvajjana-citta*) apparaît qui a pour emplacement d’origine la ‘base du cœur’ (le *hadaya-vatthu*), mais une conscience auditive a l’organe de l’oreille (le *sotappasāda-rūpa*) pour base matérielle (pour *vatthu*). Toutes les consciences qui se remplacent dans ce processus ont cependant la ‘base du cœur’ comme emplacement d’origine. Et toutes les consciences du processus de la porte du psychisme ont aussi la ‘base du cœur’ comme emplacement d’origine.

Une conscience de naissance, une subconscience et une conscience de mort sont, comme nous l’avons vu, des consciences hors processus c’est-à-dire des consciences qui n’apparaissent pas dans un processus (des *vīthi-mutta cittas*), et qui connaissent un objet sans dépendre d’aucune porte. Les consciences hors processus ont également besoin, dans les mondes où apparaissent tant des phénomènes psychiques que des phénomènes matériels, d’une base matérielle. Une nouvelle vie commence dès qu’une conscience de naissance apparaît ; cependant, il n’y a pas que des phénomènes psychiques, il doit aussi y avoir des phénomènes matériels. La ‘base du cœur’ (le *hadaya-vatthu*) est le phénomène matériel (le *rūpa*) qui est la base matérielle (le *vatthu*) d'une conscience de naissance. Toutes les subconsciences et une conscience de mort ont également la ‘base du cœur’ comme base matérielle.

Une base matérielle est l’emplacement d’origine non seulement d’une conscience, mais aussi des activités psychiques (des *cetasikas*) qui accompagnent cette conscience. Ainsi, sauf dans les mondes d’existence où il n’y a que des phénomènes psychiques (des *nāmas*), il faut qu’il y ait aussi le groupe d’existence matérielle (le *rūpakkhandha*) lorsqu’apparaissent les

quatre groupes d'existence psychiques (les 4 *nāmakkhandhas*), qui comprennent les consciences (les *cittas*) et les activités psychiques (les *cetasikas*).

Les bases matérielles des sens, les consciences et les objets connaissables par les consciences peuvent être classés en douze bases (12 *āyatanas*), terme parfois traduit par « bases sensorielles » (Vis. XV, 1-17)[4]. Il y a six bases internes et six bases externes. Elles sont classées comme suit :

Six bases internes	**Six bases externes**
L'organe visuel	Les objets visuels
L'organe auditif	Les sons
L'organe olfactif	Les odeurs
L'organe gustatif	les saveurs
L'organe somatosensoriel –ou corporel	Les objets « tangibles » internes et externes
La base du psychisme (le *manāyatana*)	Les objets psychiques (les *dhammāyatanas*)

La base du psychisme (le *manāyatana*) est un nom collectif qui inclut n'importe quelle conscience ; les objets connaissables par le psychisme (les *dhammāyatanas*) comprennent les activités psychiques (les *cetasikas*), les phénomènes matériels 'non grossiers' (les *sukhuma-rūpas*) et le *nibbāna*. Quand nous voyons, entendons ou pensons, nous croyons alors qu'un « moi » connaît des objets, mais en réalité il y a l'association d'une base (d'un *āyatana*) intérieure et d'une base extérieure, à savoir tout objet « en dehors ». Cette classification peut nous rappeler que toutes nos consciences dépendent de conditions, de causes qui leur sont propres. On lit dans le Visuddhimagga (XV, 15), dans la section sur les bases sensorielles (les *āyatanas*), au sujet des réalités conditionnées :

... elles ne viennent de nulle part avant leur apparition ni ne vont nulle part après leur disparition. Au contraire, avant leur apparition, elles n'avaient pas de substance individuelle, et après leur disparition, leurs substances individuelles sont complètement dissoutes. Et elles se

[4] Voir aussi Livre d'analyse, Vibhaṅnga, II, Analyse des bases. Dans d'autres parties des écritures, les *suttas* y compris, il est fait référence à cette classification.

produisent sans pouvoir (pouvant être exercé sur elles[5]) puisqu'elles existent en fonction de conditions...

De même, elles doivent être considérées comme inintéressantes et insignifiantes. Car cela ne se peut pas que l'œil et l'objet visuel, etc. puissent penser : « Ah, que cette conscience apparaisse avec notre accord ». Et comme porte, comme base matérielle et comme objet, elles n'ont ni curiosité ni intérêt à faire apparaître quelque conscience. Au contraire, la règle absolue est que la conscience visuelle, etc. naisse de la rencontre de l'œil et d'un objet visuel, et ainsi de suite. Elles devraient donc être considérées comme inintéressantes et insignifiantes...

Il est utile de se familiariser avec les différentes classifications des réalités comme fonctions (*kiccas*), objets (*ārammaṇas*), portes (*dvāras*), bases matérielles (*vatthus*), bases sensorielles (*āyatanas*) et autres. De cette façon, nous aurons une compréhension plus claire des consciences (des *cittas*) et des conditions de leur apparition. Nous devons cependant nous rappeler que ce genre de compréhension n'est pas encore la compréhension qui élimine l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*) et l'ignorance (*moha*). Dans les Textes Courts Thématiques (III, Khandha-vagga, Rādha, chapitre I, paragraphe 4, Pour Être Compris), on peut lire :

Chez Sāvatthī...

Alors que le vénérable Rādha s'assit ainsi à son côté, le Pleinement Illuminé s'adressa à lui :

« Je vais vous montrer les choses à comprendre, la compréhension et la personne qui a compris. • Écoutez ceci. »

Le Pleinement Illuminé parla ainsi : « Et quelles sont, Rādha, les choses à comprendre ?

Le corps, Rādha, est une chose à comprendre ; tout comme les ressentis, les perceptions-reconnaissances et les autres activités psychiques (celles du *saṅkhārakkhandha*), les consciences sont une chose à comprendre.

Voilà, Rādha, quelles sont les choses à comprendre.

Et qu'est-ce que, Rādha, la compréhension ?

---

[5] Il n'y a pas de « moi » qui puisse les contrôler.

La destruction de l’avidité, la destruction de la colère, la destruction de l’ignorance, cela, Rādha, est appelé “la compréhension”.

Et quelle est, Rādha, la personne qui a compris ?

‘Méritant’, devrait être appelé ce vénérable de tel ou tel nom, de tel ou tel clan : c’est cela, Rādha, le sens de “la personne qui a compris”. »

Le Bouddha a rappelé aux gens le but des enseignements dans un discours parfois long et parfois court, mais nous avons souvent besoin que l’on nous le rappelle. Quel pourrait être le but de la compréhension si celle-ci ne conduisait pas à l’éradication des souillures psychiques ?

Questions

1. Une conscience (un *citta*) peut-elle connaître un objet (un *ārammaṇa*) sans dépendre d’aucune porte ?
2. Par combien de portes une conscience peut-elle connaître un objet ?
3. Par combien de portes une conscience d’avertissement des cinq portes (un *pañcadvārāvajjana-citta*) peut-elle connaître un objet ?
4. Par combien de portes la conscience d’avertissement de la porte du psychisme (le *mano-dvārāvajjanacitta*) peut-elle connaître un objet ?
5. Par combien de portes une conscience auditive (un *sota-viññāṇa*) connaît-elle d’un objet ?
6. Par combien de portes une conscience investigatrice (un *santīraṇa-citta*) remplit-elle la fonction d’enquêter (de *santīraṇa*) ?
7. Est-ce qu’une conscience investigatrice remplit la fonction de naissance (de *paṭisandhi*) en relation avec une porte ?
8. De combien de consciences la base matérielle visuelle (le *cakkhu-vatthu*) est-elle le lieu d’origine ?
9. L’organe de l’oreille (le *sotappasāda-rūpa*) est-il une porte (un *dvāra*) ou une base matérielle (un *vatthu*) ou les deux ?
10. Quelles sont les fonctions respectives d’une porte et d’une base matérielle ?

18 Les éléments

Le Bouddha a parlé des réalités en tant qu'éléments (*dhātus*)[1] afin de nous rappeler qu'elles sont dénuées de « moi », d'entité-ego. Lorsque nous parlons d'éléments, nous pensons généralement à des éléments scientifiques de chimie ou de physique. En chimie et en physique, la matière est analysée en éléments, et il peut nous sembler étrange de considérer l'œil ou la vision comme étant des éléments. Nous n'avons pas l'habitude de les considérer sous cet aspect parce que nous sommes enclins à les prendre pour nous-mêmes.

Ce que nous prenons pour « moi », ce ne sont que des éléments psychiques (des *nāmas*) et des éléments matériels (des *rūpas*) qui résultent de leurs conditions respectives, puis disparaissent. Un système –un organe– visuel n'est qu'un élément qui a sa propre caractéristique et est dénué de « moi », d'entité-ego ; c'est un phénomène matériel qui est apparu à cause des conditions et qui disparaîtra. Une vision n'est qu'un élément qui possède sa propre caractéristique et est dénuée de « moi », d'entité-ego ; c'est un phénomène psychique qui apparaît à cause de conditions et qui disparaît.

Dans les enseignements du Bouddha, les réalités sont classées comme éléments (comme *dhātus*) soit matériels soit psychiques. Il existe différentes manières de classer les réalités comme éléments. Lorsqu'elles sont classées en dix-huit éléments, ce sont les suivants :

Les éléments des cinq sens:

1. L'élément visuel (*cakkhu-dhātu*)
2. L'élément auditif (*sota-dhātu*)
3. L'élément olfactif (*ghāna-dhātu*)
4. L'élément gustatif (*jivhā-dhātu*)
5. L'élément somatosensoriel (corporel) (*kāya-dhātu*)

---

[1] *Dhātu* est dérivé de *dharati*, tenir ou porter. *Dhātu* est ce qui a sa propre nature intrinsèque ; c'est une réalité qui a sa caractéristique propre.

Les éléments des objets connaissables par leur sens respectif:

6. L’élément des formes et couleurs (*rūpa-dhātu*)
7. L’élément des sons (*sadda-dhātu*)
8. L’élément des odeurs (*gandha-dhātu*)
9. L’élément des saveurs (*rasa-dhātu*)
10. L’élément des objets tangibles (*phoṭṭhabba-dhātu*), comprenant les trois sortes de phénomènes matériels (de *rūpas*) suivants : l’élément terre (solidité), apparaissant comme dureté ou souplesse, l’élément feu (température), apparaissant sous forme de chaleur ou de froid, et l’élément vent, apparaissant comme mouvement ou vibration.

Les ‘cinq paires’ de consciences sensorielles, connaissant les cinq objets sensoriels (*les dvi-pañca-viññāṇas*) *:*

11. L’élément de la conscience de l’œil (connaissance des formes et couleurs) (*cakkhu-viññāṇa-dhātu*)
12. L’élément de la conscience de l’oreille (connaissance des sons) (*sota-viññāṇa-dhātu*)
13. L’élément de la conscience du nez (connaissance des odeurs) (*ghāna-viññāṇa-dhātu*)
14. L’élément de la conscience de la langue (connaissance des saveurs) (*jivhā-viññāṇa-dhātu*)
15. L’élément de la conscience somatosensorielle ou corporelle (connaissance des « touchers » internes et externes) (*kāya-viññāṇa-dhātu*)

De plus, il y a trois autres éléments :

16. L’élément du psychisme (fonctions d’avertissement et de réception d’un objet) (*mano-dhātu*)
17. L’élément des objets connaissables par le psychisme (*dhamma-dhātu*)
18. L’élément de la conscience du psychisme (fonctions d’investigation, de détermination et d’enregistrement) (*mano-viññāṇa-dhātu*)

Dans cette classification, il y a donc dix-huit éléments au total. Les cinq éléments que sont les cinq sens de même que les

cinq éléments que sont les objets sensoriels connaissables par les cinq portes des sens sont matériels (*rūpas*). Les cinq éléments que forment les 'cinq paires' de consciences sensorielles (les *dvi-pañca-viññāṇas*) connaissant ces objets sont psychiques (*nāmas*). Les éléments de la conscience de l'œil sont de deux sortes puisque la conscience de l'œil est soit un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) soit un résultat d'acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*). Il en est de même des autres consciences sensorielles (des autres *pañca-viññāṇas*). Ainsi, il existe cinq paires de consciences qui sont collectivement appelées l'élément des cinq consciences sensorielles (le *pañca-viññāṇa-dhātu*).

L'élément du psychisme (le *mano-dhātu*) n'est pas matériel. L'élément du psychisme comprend les consciences d'avertissement des cinq portes (les *pañca-dvārāvajjana-cittas*) et les deux sortes de consciences réceptrices (de *sampaṭicchana-cittas*), qui sont des résultats d'acte intentionnel bénéfique ou d'acte intentionnel néfaste. Ainsi, trois sortes de consciences constituent l'élément du psychisme.

L'élément des objets connaissables par le psychisme (le *dhamma-dhātu*) comprend les activités psychiques (les *cetasikas*), les phénomènes matériels 'non grossiers' (les *sukhuma rūpas*) et le *nibbāna*. L'élément des objets connaissables par le psychisme comprend donc à la fois des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels. L'élément des objets connaissables par le psychisme (le *dhamma-dhātu*) n'est pas la même chose que les objets connaissables par le psychisme (les *dhammārammaṇas*). Les consciences (les *cittas*) sont incluses dans les objets connaissables par psychisme mais ne le sont pas dans l'élément des objets connaissables par le psychisme**.** Les consciences ont été classées séparément en tant qu'éléments (*dhātus*) différents. Les concepts, qui sont inclus dans les objets connaissables par le psychisme, ne sont pas classés comme éléments, car les concepts ne sont pas des phénomènes ultimes (des *paramattha dhammas*) ; seuls les phénomènes ultimes sont classés comme éléments.

L'élément de la conscience du psychisme (le *mano-viññāṇa-dhātu*) est psychique (est *nāma*). L'élément de la conscience du

psychisme inclut toutes les consciences, à l'exception des ‘cinq paires’ de consciences sensorielles (le *dvi-pañca-viññāṇa*) et des trois sortes de consciences classées dans l’élément du psychisme (*mano-dhātu*). Par exemple, les consciences investigatrices (les *santīraṇa-cittas*), les consciences d’avertissement de la porte du psychisme (les *mano-dvārāvajjana-cittas*) et les consciences remplissant la fonction de répétition de l’objet et d’impulsion (de *javana*[1]), comme les consciences enracinées dans l’avidité (les *lobha-mūla-cittas*) ainsi que les subconsciences (les *bhavanga-cittas*) sont incluses dans l’élément de la conscience du psychisme. L’élément du psychisme comprend les consciences qui peuvent connaître un objet par l’une des cinq portes des sens, alors que l’élément de la conscience du psychisme comprend les consciences qui peuvent connaître un objet par les six portes ainsi que celles qui ne dépendent d’aucune porte[2].

L’élément des consciences (le *viññāṇa-dhātu*) est un nom collectif pour toutes les sortes de consciences (de *cittas*). Lorsque les consciences sont classées comme éléments, l’élément des consciences est divisé en sept classes, à savoir :

- l’élément des consciences sensorielles (qui forment cinq classes) (le *pañca-viññāṇa-dhātu*)
- l’élément du psychisme (le *mano-dhātu*)
- l’élément de la conscience du psychisme (le *mano-viññāṇa-dhātu*).

Il est important de se souvenir de cette classification, car dans les enseignements et les commentaires, et aussi dans le Visuddhimagga, les différentes sortes de consciences sont souvent notées comme éléments suivant le classement ci-dessus. Si nous ne nous rappelons pas des consciences relevant de l’élément du psychisme et de celles qui relèvent de l’élément de

[1] Voir le chapitre 14.

[2] Les consciences de naissance, les consciences d’existence subjacentes (les *bhavanga-cittas*) et les consciences de mort.

la conscience du psychisme nous ne saurons pas reconnaître les consciences mentionnées dans les textes.

Parfois, le Bouddha a classé les réalités en six éléments et parfois en deux éléments. Il existe de nombreuses façons de classer les réalités, comme groupes d'existence (*khandhas*), comme objets (*ārammaṇas*), comme bases sensorielles (*āyatanas*), comme éléments (*dhātus*), ou par n'importe quelle autre classification, nous devons nous rappeler le but de la classification des réalités : comprendre que ce que nous prenons pour « moi », pour une entité-ego, n'est qu'éléments psychiques (*nāmas*) et éléments matériels (*rūpas*).

Dans le Satipaṭṭhāna-Sutta (Discours sur les Applications de la Pleine Attention, Discours de Longueur Moyenne I, n° 10), nous lisons, dans la section sur « L'Attention au corps », que le Bouddha parlait du corps en termes d'éléments. Le texte déclare :

Et encore, moines, un moine réfléchit sur ce corps selon comment il est placé ou disposé par rapport aux éléments, en pensant : « Dans ce corps il y a l'élément d'extension[3], l'élément de cohésion, l'élément de chaleur, l'élément de mouvement. » Moines, de même qu'un boucher qualifié ou son apprenti, ayant abattu une vache, pourrait s'installer en exposant la carcasse à un carrefour, de même, moines, un moine réfléchit-il sur ce corps lui-même selon la façon dont il est placé ou disposé par rapport aux éléments, en pensant : « Dans ce corps il y a l'élément d'extension, l'élément de cohésion, l'élément de chaleur, l'élément de mouvement ». Il progresse ainsi en contemplant les éléments matériels dans son propre corps... et il progresse de façon détachée en ne saisissant rien dans le monde. C'est ainsi aussi, moines, qu'un moine progresse en contemplant les éléments matériels de son propre corps...

Le Visuddhimagga (XI, 30) déclare :

Qu'est-ce que cela signifie ? Tout comme un boucher, pendant le temps où il nourrit la vache, l'amène à l'abattoir, la garde attachée après l'avoir amenée là-bas, l'abat et la voit abattue et morte, n'abandonne pas le concept de « vache » tant qu'il ne l'a pas découpée et divisée en parties ; mais quand il l'a divisée et qu'il est assis là, il abandonne le concept de « vache » et le concept de

[3] La solidité.

« viande » se manifeste ; il ne pense pas « je vends de la vache » ou « ils emportent de la vache », mais il pense plutôt « je vends de la viande » ou « ils emportent de la viande » ; de même ce moine (ce *bhikkhu*) alors qu’il n’est encore qu’une personne ordinaire insensée, autrefois en tant que profane et maintenant en tant que pratiquant « sans demeure », n’abandonne pas le concept d’« être vivant » ou d’« homme » ou de « personne » tant qu’il ne passe pas de la compacité aux éléments et tant qu’il ne considère pas ce corps, quelle que soit sa position, quelle que soit sa disposition, comme un agrégat d’éléments. Mais quand il le considère comme étant constitué d’éléments, il perd la perception d’« être vivant » et son esprit s’établit sur des éléments...

On peut ne pas trouver attrayant de considérer le corps comme des éléments. Nous considérons les gens comme « cet homme » ou « cette femme ». Nous ne sommes pas habitués à analyser ce que nous prenons pour une « personne » de la même façon que celle avec laquelle nous analysons la matière en sciences physiques. Nous pourrions trouver grossier de penser à un corps découpé et divisé en parties comme celui d’une vache découpé par un boucher. Toutefois, si l’on considère le corps tel qu’il est, il n’y a que des éléments. N’est-il pas vrai qu’il y a de la solidité, de la cohésion, de la température et du mouvement ? Ces réalités sont-elles un « moi », une entité-ego ou possèdent-elles un « moi », une entité-ego ?

Les quatre éléments que sont la solidité, la cohésion, la température et le mouvement auraient-ils un quelconque rapport avec notre vie quotidienne ? Nous constatons que ces éléments se manifestent tout le temps. La température peut apparaître sous forme de chaleur ou de froid ; ne sentons-nous pas très souvent la chaleur ou le froid ? Quand on est piqué par un insecte, nous pouvons ressentir la caractéristique de la chaleur. On peut ressentir l’impression de la dureté ou de la souplesse sur notre corps lorsque nous sommes allongés, assis, marchant ou debout. C’est l’élément de la solidité apparaissant dans notre vie quotidienne. Si nous sommes plus souvent conscients des caractéristiques des éléments, nous verrons les choses telles qu’elles sont.

Le Bouddha a rappelé aux gens la vérité de différentes manières. Parfois il parlait au sujet du corps comme d’un

cadavre à différents stades de décomposition. Ou il a parlé des « parties du corps » et il a expliqué que le corps est plein d'impuretés, afin de rappeler aux gens que ce qu'ils prennent pour « mon corps » ne sont que des éléments dépourvus de beauté, qui sont sans permanence, fugaces, souffrance (*dukkha*) et dénués d'un « moi », d'une entité-ego.

Nous lisons dans le Satipaṭṭhāna-Sutta, dans la section sur la « Pleine Attention au Corps » :

Moines, c'est comme un sac de provisions à double ouverture rempli de toutes sortes de céréales telles que du riz-hill-paddy, du riz-paddy, des haricots rouges, des pois, du sésame, du riz ; et un homme au regard attentif, les déversant, réfléchissant ainsi : « C'est du riz-hill-paddy, du riz-paddy, des haricots rouges, des pois, du sésame, du riz. » De la même façon, moines, un moine examine-t-il avec précision ce corps lui-même, enveloppé de peau et plein d'impuretés diverses, de la plante des pieds au sommet du crâne et du sommet du crâne à la plante des pieds...

Non seulement le corps, mais aussi le psychisme doit être considéré comme des éléments. Il n'y a rien dans notre vie qui ne soit pas élément. Nos vies passées n'étaient que des éléments et nos vies futures ne seront que des éléments. Nous sommes enclins à penser à notre vie future et espérer une naissance heureuse. Nous devons cependant nous rendre compte qu'il n'y a pas de « moi » pour avoir une autre existence dans le futur ; il n'y a et il n'y aura que des éléments. Nous avons appris à classer les consciences (les *cittas*) de différentes manières et cela peut nous rappeler que les consciences ne sont que des éléments. Non seulement les consciences sont des éléments, mais les activités psychiques (les *cetasika*s) sont aussi des éléments. Nous sommes attachés aux ressentis agréables et nous n'aimons pas les ressentis désagréables. Les ressentis, cependant, ne sont que des éléments qui surviennent à cause des conditions. Lorsque nous sommes fatigués ou malades, nous prenons la fatigue et la maladie pour « moi » et nous avons de la colère. Pourquoi n'acceptons-nous pas les choses déplaisantes telles qu'elles nous viennent, puisqu'elles ne sont que des éléments ? On peut ne pas être enclin à voir les réalités comme des éléments, mais c'est la vérité. On peut ne pas aimer se rappeler que les choses ne durent pas, que la naissance est suivie du vieillissement, de la maladie

et la mort, mais c’est la vérité. Pourquoi ne voulons-nous pas voir la vérité ?

Dans le Discours sur les Éléments Multiples (Discours de Longueur Moyenne III, n° 115), nous lisons que le Bouddha, pendant son séjour au Bosquet de Jeta, au monastère d’Anāthapiṇḍika, a dit aux moines :

« Quelles que soient les craintes qui apparaissent, moines, toutes se manifestent pour le fou, pas pour le sage. Peu importent les ennuis qui apparaissent, tous apparaissent pour le fou, pas pour le sage. Quels que soient les malheurs qui apparaissent, tous apparaissent pour le fou, pas pour le sage... Moines, il n’y a pas de peur, de trouble, de malheur pour le sage. C’est pourquoi, moines, en pensant : “Investiguons, nous deviendrons sages », c’est ainsi que vous devez vous former, moines.” »

Quand cela eut été dit, la vénérable Ānanda parla ainsi au Seigneur : « Quel est l’état à partir duquel on peut dire, Vénérable : “En investiguant, le moine est sage” ? »

« Ānanda, dès qu’un moine est expert dans les éléments et expert dans les bases sensorielles (les *āyatanas*), expert dans l’origine conditionnée[4] et expert dans le possible et l’impossible[5], c’est à partir de cet état, Ānanda, que l’on peut dire : “En investiguant, le moine est sage”. »

« Mais, Vénérable, quel est l’état à partir duquel on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments” ? »

« Il y a ces dix-huit éléments, Ānanda : l’élément de l’œil, l’élément de l’objet visuel, l’élément de la conscience visuelle ; l’élément de l’oreille, l’élément du son, l’élément de la conscience auditive ; l’élément de nez, l’élément de l’odeur, l’élément de la conscience olfactive ; l’élément de la langue, l’élément de la saveur, l’élément de la conscience gustative ; l’élément du système somatosensoriel, l’élément de l’objet tangible, l’élément de la conscience corporelle ; l’élément du psychisme, l’élément des objets connaissables par le psychisme, l’élément de la conscience du psychisme. Quand, Ānanda, il connaît et voit ces dix-huit éléments,

---

[4] L’origine dépendante, l’apparition conditionnée des phénomènes.

[5] La compréhension juste de ce qui, en fonction des conditions, est possible ou impossible.

c’est à partir de cet état que l’on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments”. »

« Peut-il y avoir un autre moyen, Vénérable, à partir duquel on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments” ? »

« Il peut y en avoir, Ānanda. Il y a ces six éléments, Ānanda : l’élément d’expansion, l’élément de cohésion, l’élément du rayonnement (chaleur), l’élément de mobilité, l’élément de l’espace, l’élément de la conscience. Quand, Ānanda, il connaît et voit ces six éléments, c’est à partir de cet état que l’on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments”. »

« Peut-il y avoir un autre moyen aussi, Vénérable, à partir duquel on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments” ? »

« Il peut y en avoir, Ānanda. Il y a ces six éléments, Ānanda : l’élément du bien-être, l’élément de l’angoisse, l’élément de la joie, l’élément de la douleur, l’élément de l’équanimité, l’élément de l’ignorance. Quand, Ānanda, il connaît et voit ces six éléments, c’est à partir de cet état que l’on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments”.

Le Bouddha a ensuite expliqué encore d’autres façons d’être expert dans les éléments et plus loin on lit qu’Ānanda a demandé à nouveau :

« Peut-il y avoir un autre moyen aussi, Vénérable, à partir duquel on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments” ? »

« Il peut y en avoir, Ānanda. Il y a ces deux éléments, Ānanda : l’élément qui est construit[6] et l’élément qui n’est pas construit[7]. Quand, Ānanda, il connaît et voit ces deux éléments, c’est à partir de cet état que l’on peut dire : “Le moine est expert dans les éléments”. »

L’élément qui est « conditionné » (*saṅkhata*), ce sont tous les phénomènes conditionnés, formés karmiquement, c’est-à-dire les cinq groupes d’existence (les 5 *khandhas*), et l’élément « non conditionné » (*asaṅkhata*) est le *nibbāna*. Aussi, le *nibbāna* est un élément, ce n’est pas une personne, il est dénué de « moi », d’entité-ego (*anattā*). Ce discours (ce *sutta*) nous donne à lire au sujet du moine qui connaît et voit les éléments. Connaître et voir les éléments ne signifie pas les connaître seulement en théorie et

---

6 *Saṅkhata*

7 *Asaṅkhata*

y réfléchissant. On connaît et voit les éléments quand il y a de la compréhension profonde (*paññā*) qui réalise les phénomènes psychiques et les phénomènes matériels tels qu’ils sont : seulement des éléments, pas un « moi ». Cette connaissance mènera à la fin des peurs, des ennuis et des malheurs, à la fin de la souffrance (de *dukkha*).

Questions

1. Lorsque les réalités sont classées en dix-huit éléments, quel élément est une activité psychique (un *cetasika*) ?
2. Quels phénomènes ultimes (quels *paramattha dhammas*) forment l’élément des consciences (le *viññāṇa-dhātu*) ?
3. Est-ce que l’élément de la conscience du psychisme (le *mano-viññāṇa-dhātu*) est inclus dans l’élément des consciences (le *viññāṇa-dhātu*) ?
4. Par combien de portes l’élément du psychisme (le *mano-dhātu*) peut-il connaître un objet ?
5. Pourquoi le *nibbāna* est-il également un élément ?

9 Les sobhana cittas dans notre vie.

Les consciences élevées dans notre vie.

Il existe de nombreuses sortes de consciences (de *cittas*) qui apparaissent dans notre vie et celles-ci peuvent être classées de différentes manières. Lorsqu'elles sont classées au moyen des quatre « naissances » ou « natures » (des 4 *jātis*), ce sont :

1. Les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*)
2. Les consciences néfastes (les *akusala cittas*)
3. Les consciences de résultat karmique (les *vipākacittas*)
4. Les consciences ni causes ni résultats karmiques (les *kiriyacittas*)

Une autre façon de classer les consciences est la suivante :

1. Les consciences élevées (accompagnées d'activités psychiques [de *cetasikas*] élevées) (les *sobhana cittas*).
2. Les consciences « pas élevées » (non accompagnées d'activités psychiques élevées) (les *asobhana cittas*).

Les consciences néfastes et les consciences sans racines ne sont pas des consciences élevées puisqu'elles ne sont pas accompagnées d'activités psychiques élevées.

Comme nous l'avons vu, il existe douze sortes de consciences néfastes (d'*akusala cittas*). Ce sont :

- 8 enracinées dans l'avidité (8 *lobha-mūla-cittas*).
- 2 enracinées dans la colère (2 *dosa-mūla-cittas*)
- 2 enracinées dans l'ignorance (2 *moha-mūla-cittas*)

Les consciences sans racines sont donc des consciences sans activités psychiques élevées (sans *sobhana cetasikas*), et c'est pourquoi elles sont appelées « pas élevées » (*asobhana*). Comme nous l'avons vu, il existe dix-huit sortes de consciences sans racines.

Pour résumer, ce sont :

- 10 consciences sensorielles qui sont des consciences de résultat karmique (des *ahetuka vipākacittas*) : les cinq paires de consciences sensorielles : voir, entendre, etc. (les *dvi-pañca-viññāṇa*s)

- 2 consciences réceptrices (2 *sampaṭicchana*-*cittas*), qui sont des consciences de résultat karmique dont l’une résulte d’un acte intentionnel néfaste (est un *akusala vipāka*) et l’autre d’un acte intentionnel bénéfique (est un *kusala vipāka*)
- 3 consciences investigatrices (3 *santīraṇa*-*cittas*), qui sont des consciences de résultat karmique dont l’une résulte d’un acte intentionnel néfaste, une autre d’un acte intentionnel bénéfique accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d’*upekkhā*), et une autre d’un acte intentionnel bénéfique accompagnée d’un ressenti agréable (de *somanassa*).
- 1 conscience d’avertissement des cinq portes (1 *pañca-dvārāvajjana*-*citta*), qui est une conscience ‘ni cause ni résultat’ (un *ahetuka kiriyacitta*)
- 1 conscience d’avertissement de la porte du psychisme (1 *mano-dvārāvajjana*-*citta*), qui est une conscience ‘ni cause ni résultat’
- 1 conscience-du-sourire qui peut produire le sourire d’un *arahat* (1 *hasituppāda*-*citta*) qui est une conscience ‘ni cause ni résultat’

Au total, il y a trente consciences pas élevées (30 *asobhana cittas*) : douze consciences néfastes (12 *akusala cittas*) et dix-huit consciences sans racines (18 *ahetuka cittas*).

Il y a aussi des consciences élevées (des *sobhana cittas*) qui apparaissent dans notre vie et qui sont accompagnées d’activités psychiques élevées (de *sobhana cetasikas*). Trois de ces activités psychiques élevées sont des racines (des *hetus*). Ce sont : la générosité désintéressée (*alobha*), la bienveillance sans réserve (*adosa*) et la compréhension profonde (*amoha* ou *paññā*). Les consciences accompagnées de racines élevées le sont toujours par deux racines (par 2 *sobhana hetus*), la générosité désintéressée, la bienveillance sans réserve et elles peuvent être ou non accompagnées de compréhension profonde. Ce qui veut dire que les consciences élevées sont toujours accompagnées de racines (*sahetuka*). Quand nous accomplissons la générosité désintéressée (le *dāna*), que nous observons la moralité (le *sīla*)

ou que nous nous appliquons à pratiquer la culture psychique (le *bhāvanā*), qui comprend la concentration de tranquillité (le *samatha*), la vision pénétrante (le *vipassanā*) et l'étude ou l'enseignement du *Dhamma*, il y a des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) accompagnées d'activités psychiques élevées. Ainsi, les consciences bénéfiques font partie des consciences accompagnées de racines élevées.

Les consciences bénéfiques (les *kusala cittas*) qui pratiquent la générosité désintéressée, qui observent une bonne conduite morale ou qui pratiquent la culture psychique sont des consciences appartenant au plan de consciences le plus bas, le plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*). Les consciences du plan sensoriel sont les consciences que nous avons dans la vie quotidienne quand, par exemple, nous voyons, pensons ou souhaitons quelque chose. Parfois, des consciences sensorielles apparaissent avec des racines élevées (des *sobhana hetu*s), parfois avec des racines néfastes (des *akusala hetu*s), et parfois sans aucune racine (sans *hetu*). La générosité désintéressée, la conduite morale et la culture psychique sont effectuées par des consciences bénéfiques du plan sensoriel ; les actes intentionnels bénéfiques (les *kusala kammas*) de ce type peuvent être effectués dans la vie quotidienne du fait qu'il y a des contacts sensoriels. Les consciences bénéfiques du plan sensoriel (les *kāmāvacara kusala cittas*) sont aussi appelées « *mahā-kusala cittas* » (« maha » signifie « beaucoup » ou « grand, important »).

Pour ceux qui pratiquent les absorptions (les *jhānas*) dans la concentration de tranquillité (dans le *samatha*), il n'y a à ce moment aucune vision, aucune audition, ni aucun autre contact sensoriel ; de ce fait, une conscience ne relève pas du plan sensoriel (un *kāmāvacara citta*), mais d'un plan de consciences supérieur. Les consciences d'absorption (les *jhānacittas*) peuvent être soit du plan matériel subtil (des *rūpāvacara cittas*), qui sont des consciences d'absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhānacittas*) soit des consciences du plan immatériel (des *arūpāvacara cittas*), qui sont des consciences d'absorption immatérielle (des *arūpa-jhānacittas*). Cependant, au moment de commencer la pratique de la concentration de tranquillité (le

samatha), les consciences sont des consciences bénéfiques du plan sensoriel (des *mahā-kusala cittas*) qui sont remplacées par une conscience d’absorption.

Quand l’illumination est réalisée et qu’une conscience connaît le *nibbāna*, cette conscience est du plan « supramondain » (du *lokuttara bhūmi*) (*bhūmi* est un « plan »). Cependant, les consciences bénéfiques de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara kusala cittas*), qui sont des consciences du Chemin (des *magga-cittas*), sont précédées de consciences bénéfiques du plan sensoriel dans le processus des consciences au cours duquel l’illumination est réalisée.

Nous aimerions avoir plus souvent des consciences bénéfiques. On peut penser que les circonstances de notre vie ou d’autres personnes entravent l’apparition de consciences bénéfiques, mais ce n’est pas le cas. La vraie cause en est notre manque de compréhension de ce qui est bénéfique. Si nous savons comment perfectionner ce qui est bénéfique, il y aura davantage de consciences bénéfiques dans notre vie. Par l’étude du *Dhamma*, nous apprendrons à progresser dans ce qui est bénéfique. Si nous n’avons pas étudié le *Dhamma*, nous pouvons penser que nous avons des consciences bénéfiques alors que nous avons, au contraire, des consciences néfastes. Par exemple, on peut penser que quand on donne quelque chose il n’y a que des consciences bénéfiques. Cependant, des consciences enracinées dans l’avidité (des *lobha-mūla-cittas*) peuvent également apparaître. Nous pouvons donner quelque chose à des amis en attendant d’eux qu’ils soient gentils avec nous en retour. Ce n’est pas quelque chose de bénéfique mais quelque chose qui relève de l’avidité. Lorsque nous étudions le *Dhamma*, nous apprenons que la manière pure de donner est de le faire sans rien attendre en retour. Lorsque nous accomplissons des actes intentionnels bénéfiques, notre objectif doit être d’avoir moins d’égoïsme, et cela est bénéfique à la fois pour nous-mêmes et pour les autres.

Les gens ont des accumulations différentes et ce sont des conditions, des causes karmiques pour l’apparition de consciences bénéfiques et de consciences néfastes. Par exemple,

lorsque les gens visitent un temple et en voient d'autres présenter des offrandes aux moines, ils peuvent, du fait de leurs accumulations, réagir de différentes manières. Certains peuvent apprécier les bonnes actions de quelqu'un d'autre ; d'autres peuvent ne pas être intéressés du tout. Si l'on connaissait la valeur de ce qui est bénéfique, on se rendrait compte que le fait d'apprécier les bonnes actions des autres est une forme de générosité désintéressée (de *dāna*), et l'on profiterait de plus des circonstances opportunes pour progresser dans ce qui est bénéfique.

Si le Bouddha n'avait pas réalisé l'illumination ni enseigné le *Dhamma*, nous n'aurions aucun moyen de nous connaître en profondeur ; nous n'aurions pas une connaissance précise de nos consciences bénéfiques ni de nos consciences néfastes et des conditions, des causes, de leur apparition. Le Bouddha a enseigné aux gens comment progresser dans ce qui est bénéfique et éliminer les souillures psychiques et, par conséquent, la façon de lui montrer du respect est de vivre selon les préceptes moraux et d'effectuer d'autres sortes d'actes intentionnels bénéfiques.

Nous lisons dans le Mahā-Parinibbāna-sutta (Dialogues avec le Bouddha II, n° 16, chapitre V, 137 138) qu'avant la mort du Bouddha, les deux arbres sāla, qui étaient pleins de fleurs alors même que ce n'était pas la saison, ont laissé tomber leurs fleurs sur tout son corps, que des fleurs célestes de Mandārava et de la poudre de bois de santal descendirent sur son corps, et qu'une musique céleste retentissait, par respect pour lui. Le Bouddha dit à Ānanda :

Or ce n'est pas cela la manière juste, Ānanda, d'honorer le *Tathāgata*, de lui montrer du respect, de le vénérer, de le tenir pour sacré ou vénérable. Mais le moine ou la nonne, l'homme fervent pratiquant ou la femme fervente pratiquante, qui remplit continuellement tous les devoirs des plus grands aux plus petits, qui est correct dans la vie, vivant selon les préceptes moraux, c'est lui ou elle qui de façon juste honore, respecte, vénère, tient pour sacré et vénérable le *Tathāgata* avec le plus digne hommage. Par conséquent, O Ānanda, soyez constant dans l'accomplissement des devoirs les plus grands et les moindres, et soyez correct dans la vie, vivant selon

les préceptes moraux ; et donc, Ānanda, c’est cela qui devrait être enseigné.

Nous avons tous dans notre vie quotidienne des opportunités de nous montrer généreux (*dāna*) et de pratiquer une bonne conduite morale (le *sīla*). En ce qui concerne la culture psychique (le *bhāvanā*), celle-ci comprend la pratique de la concentration de tranquillité (du *samatha*), celle de la vision profonde (de *vipassanā*) et l’étude de l’Enseignement du Bouddha (du *Dhamma*) ou son explication aux autres.

Non seulement les moines mais aussi les laïcs peuvent étudier et expliquer aux autres l’enseignement du Bouddha (le *Dhamma*). Nous lisons dans le Mahā-Parinibbāna-sutta (chapitre III, 112, 113) que le Bouddha a révélé à Ānanda que Māra, le Maléfique, avait dit au Bouddha après son illumination qu’il était maintenant temps pour lui de mourir. Voici ce que le Bouddha en disait :

Et quand il eut ainsi parlé, Ānanda, je me suis adressé à Māra, le Maléfique, et lui ai dit : « Je ne mourrai pas, ô Maléfique ! jusqu’à ce que non seulement les moines et les nonnes de l’Ordre, mais aussi les disciples laïcs des deux sexes soient devenus de véritables auditeurs, sages et bien formés, prêts et instruits, portant les enseignements dans leur mémoire, maîtres des corollaires moindres qui découlent de la doctrine plus large, corrects dans la vie, vivant selon les préceptes moraux jusqu’à ce que ceux-là, ayant ainsi appris la doctrine, puissent en parler aux autres, l’enseigner, la faire connaître, l’établir, l’ouvrir, l’expliquer minutieusement et la rendre claire jusqu’à ce que, quand des contradicteurs commenceront à exposer une vaine doctrine facile à réfuter par la vérité, ils puissent la réfuter et ainsi répandre la vérité prodigieuse à l’étranger ! Je ne mourrai pas avant que mon enseignement pur ne soit couronné de succès, prospère, répandu et populaire dans toute son étendue jusqu’à ce que, en un mot, il soit bien proclamé parmi les humains ! »

Le fait que nous soyons capables d’accomplir des actes intentionnels bénéfiques dans nos vies est dû à des conditions, ce n’est pas dû à un « moi ». Nous lisons dans les Dialogues avec le Bouddha (III, n° 34, Les Séries de Dix Fois, chapitre IV, 276) sur les facteurs favorables à ce qui est bénéfique (*kusala*) :

Quatre... qui aident beaucoup : quatre « roues »[1], à savoir, l'influence d'un lieu de résidence favorable, l'influence d'une association avec le bien, l'ajustement parfait de soi-même, le cycle des mérites opérés dans le passé.

En ce qui concerne un lieu d'une résidence favorable, vivre dans un pays bouddhiste peut être une condition pour des consciences bénéfiques. Ainsi, on a l'occasion de visiter les temples et d'écouter la prédication du *Dhamma*. Le *Dhamma* peut changer notre vie, c'est la condition pour accomplir des actions bénéfiques comme la générosité désintéressée, la bonne conduite morale et la culture psychique.

En ce qui concerne l'association avec le bien, cela signifie l'association avec un ami de bien dans le *Dhamma*. Si quelqu'un, alors même qu'il vit dans un pays bouddhiste, ne rencontre pas un ami de bien dans le *Dhamma* qui peut l'aider dans sa recherche de la vérité, il lui manquera la condition la plus utile pour progresser dans la compréhension profonde (*paññā*) et éliminer les souillures psychiques.

L'ajustement parfait de soi-même consiste à « s'ajuster » à ce qui est bénéfique, à s'établir en de bonnes qualités. Il existe de nombreux degrés à ce qui est bénéfique. Si l'on perfectionne la compréhension profonde du Chemin Octuple en étant pleinement attentif aux phénomènes psychiques (aux *nāmas*) et aux phénomènes matériels (aux *rūpas*), on aura moins d'attachement au concept du « moi ». S'il y a une pleine attention aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels tout en accomplissant des actions bénéfiques, on se rendra compte qu'aucun « moi », qu'aucune « personne » n'accomplit ces actions. De cette façon, un acte intentionnel bénéfique sera plus pur et finalement les souillures psychiques seront éradiquées.

L'accumulation de ce qui a été bénéfique par le passé est le quatrième facteur utile. Les actes intentionnels bénéfiques (les *kusala kammas*) qui se sont accumulés dans le passé sont la condition pour nous d'aller vers le lieu d'une résidence

[1] Roue signifie ici : véhicule ou moyen pour réussir.

favorable et de rencontrer des personnes de bien. C’est l’acte intentionnel qui fait naître dans un pays bouddhiste ou vivre dans un pays bouddhiste. Ce qui est accumulé de bénéfique dans le passé conditionne notre étude et notre pratique du *Dhamma* à l’heure actuelle. Si nous considérons les facteurs dans notre vie qui sont les conditions pour faire ce qui est bénéfique, nous comprendrons plus clairement qu’il n’y pas de « moi » qui accomplisse des actes intentionnels bénéfiques.

Dans l’Abhidhamma, nous apprenons qu’il existe huit sortes de consciences bénéfiques du plan sensoriel (8 *mahā-kusala cittas*). Pourquoi n’y en a-t-il pas qu’une seule sorte ? La raison en est que chacune d’entre elles a ses propres conditions, ses propres causes pour son apparition. Si nous connaissons ces différentes sortes et que nous pouvons être attentifs à leurs caractéristiques lorsqu’elles apparaissent, cela nous aidera à ne pas les prendre pour un « moi », pour une entité-ego. Quatre sortes de consciences élevées apparaissent avec un ressenti agréable (*somanassa*) et quatre autres apparaissent avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (*upekkhā*). Nous souhaitons avoir beaucoup de consciences bénéfiques avec un ressenti agréable parce que nous avons de l’attachement pour les ressentis agréables. Cependant, nous ne pouvons pas forcer ceux-ci à apparaître. Parfois, nous effectuons un acte généreux avec un ressenti agréable et parfois avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Cela dépend de conditions si le ressenti agréable ou le ressenti ni-agréable-ni-désagréable apparaît avec une conscience bénéfique du plan sensoriel. Quatre sortes de consciences bénéfiques du plan sensoriel sont accompagnées de compréhension profonde (de *paññā*) et quatre autres ne le sont pas. Nous pouvons, par exemple, aider les autres avec ou sans compréhension profonde. Lorsque nous réalisons qu’aider est bénéfique, ou lorsque nous sommes attentifs aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels qui apparaissent en ce moment, alors la compréhension profonde apparaît avec cette conscience bénéfique du plan sensoriel (ce *mahā-kusala citta*). Quatre sortes sont spontanées, impromptues, non induites par quelqu’un d’autre ni par sa propre réflexion (sont *asaṅkhārika*) et

quatre sortes sont incitées par quelqu'un d'autre ou par soi-même (sont *sasaṅkhārika*). Les huit sortes de consciences bénéfiques du plan sensoriel (de *mahā-kusala cittas*) sont les suivantes :

1. Accompagnées d'un ressenti agréable, avec compréhension profonde (*paññā*), spontanées (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa sampayuttaṃ*, *asaṅkhārikam ekaṃ*)
2. Accompagnées d'un ressenti agréable, avec compréhension profonde, incitées (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayuttaṃ*, *sasaṅkhārikam ekaṃ*)
3. Accompagnées d'un ressenti agréable, sans compréhension profonde, spontanées (*somanassasahagataṃ*, *ñāṇa-vippayuttaṃ*, *asaṅkhārikam ekaṃ*)
4. Accompagnées d'un ressenti agréable, sans compréhension profonde, incitées (*somanassa-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayuttaṃ*, *sasaṅkhārikam ekaṃ*)
5. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec compréhension profonde, spontanées (*upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayuttaṃ*, *asaṅkhārikam ekaṃ*)
6. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, avec compréhension profonde, incitées (*upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-sampayuttaṃ*, *sasaṅkhārikam ekaṃ*)
7. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans compréhension profonde, spontanées (*upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayuttaṃ*, *asaṅkhārikam ekaṃ*)
8. Accompagnées d'un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, sans compréhension profonde, incitées (*upekkhā-sahagataṃ*, *ñāṇa-vippayuttaṃ*, *sasaṅkhārikam ekaṃ*)

Les consciences bénéfiques du plan sensoriel (les *mahā-kusala cittas*) ne sont pas le seul type de consciences élevées du plan sensoriel (de *kāmāvacara sobhana cittas*). Ces dernières sont des causes ; elles peuvent motiver un acte intentionnel bénéfique (un *kusala kamma*) par le corps, la parole ou la pensée. Il y a aussi les consciences de résultats d'actes intentionnels avec racines élevées du plan sensoriel (les *mahā-vipākacittas*) qui sont des résultats d'actes intentionnels bénéfiques (de *kusala kammas*) effectués avec des consciences bénéfiques du plan sensoriel (des

mahā-kusala cittas). Les consciences de résultats d’actes intentionnels avec racines élevées sont aussi des consciences avec racines élevées (des *sobhana cittas*) qui se manifestent avec des activités psychiques élevées (des *sobhana cetasikas*). Il existe plusieurs sortes consciences de résultats d’actes intentionnels avec racines élevées car les actes intentionnels bénéfiques qui les produisent sont de différentes sortes.

Les actes intentionnels des gens ne sont pas les mêmes et leurs résultats karmiques respectifs ne peuvent donc pas être les mêmes. Les gens naissent avec une conscience de naissance (un *paṭisandhi-citta*) différente selon chacun. Les consciences de naissance sont des consciences de résultat karmique (des *vipākacittas*). Comme nous l’avons vu précédemment (au chapitre 11), les êtres humains peuvent naître avec une conscience de naissance –un résultat d’acte intentionnel bénéfique– sans racines (un *ahetuka kusala vipāka*) et dans ce cas ils sont handicapés dès le premier moment de la vie, ou avec une conscience de naissance avec racines élevées (avec *sobhana hetus,* un s*ahetuka kusala vipāka*). Dans le cas des êtres humains et des êtres nés dans les autres mondes d’existence à l’exception de ceux de très grande souffrance, une conscience de naissance est une conscience de résultat karmique avec racines : c’est une conscience de résultat d’acte intentionnel avec racines élevées (un *mahā-vipāka-citta*) du plan sensoriel (le résultat karmique d’un *kāmāvacara kusala kamma*). En dehors des consciences de résultat karmique du plan sensoriel avec racines élevées, il existe d’autres sortes de consciences de résultat karmique avec racines qui ne sont pas des résultats d’actes intentionnels bénéfiques d’un plan sensoriel, mais de plans de consciences supérieurs. Ces sortes de consciences seront traitées plus tard.

Il existe huit sortes de consciences de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (de *mahā-vipākacittas*). Ces consciences peuvent être accompagnées de ressenti agréable (de *somanassa*) ou ni-agréable-ni-désagréable (d’*upekkhā*), elles peuvent être avec ou sans compréhension profonde (*paññā*), elles peuvent être spontanées (*asaṅkhārika*) ou incitées (*sasaṅkhārika*). Elles sont classées de la même manière que les

huit sortes de consciences bénéfiques du plan sensoriel (8 *mahā-kusala cittas*) mentionnées ci-dessus.

Une subconscience (Un *bhavanga-citta*) et une conscience de mort (un *cuti-citta*) sont du même type que la première conscience de la vie, la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*). Si la conscience de naissance est une conscience de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (un *mahā-vipākacitta*), toute subconscience ainsi que la conscience de mort de cette vie seront du même type que cet acte. Dans ce cas, les fonctions de naissance, du processus d'existence sous-jacent ainsi que de mort sont effectuées par des consciences de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (des *mahā-vipākacittas*).

Quand nous voyons un bel objet ou connaissons des objets plaisants par toute autre porte des cinq sens, la conscience est un résultat d'acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipākacitta*) ; cependant, cette sorte de conscience de résultat karmique étant sans racines (d'*ahetuka vipāka*), ce n'est pas une conscience de résultat karmique avec racines élevées (un *mahā-vipāka*). Les fonctions de voir, d'entendre, de sentir, de goûter et de toucher, ainsi que les fonctions de réception (de *sampaṭicchana*) et d'investigation (de *santīraṇa*) ne peuvent pas être effectuées par des consciences de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (des *mahā-vipākacittas*), elles sont effectuées par des consciences de résultat karmique sans racines (des *ahetuka vipākacittas*). Une conscience d'enregistrement (un *tadārammaṇa-citta*), qui est une conscience de résultat karmique qui peut apparaître après les consciences répétitives d'impulsion (les *javana-cittas*) et qui a la fonction d'enregistrement, peut être soit une conscience de résultat karmique sans racines soit une conscience de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (un *mahā-vipākacitta*)[2].

---

2 Voir le chapitre 15. Une conscience d'enregistrement (un *tadārammaṇa-citta*) est soit sans racines (*ahetuka*), soit accompagnée de racines (*sahetuka*). Une conscience d'enregistrement avec racines (*sahetuka*) est une conscience de résultat karmique avec racines élevées du plan sensoriel (un *mahā-vipākacitta*).

Il existe encore d'autres sortes de consciences avec racines élevées du plan sensoriel (de *kāmāvacara sobhana cittas*), des consciences 'ni causes ni résultats' –inopérantes (les *mahā-kiriyacittas*)[3]. L'*arahat* a des consciences inopérantes avec racines élevées au lieu de consciences bénéfiques du plan sensoriel (de *mahā-kusala cittas*). Puisqu'il n'a pas de conditions, de causes karmiques, pour une naissance, il n'accumule plus d'actes intentionnels (de *kammas*). Il a des consciences 'ni causes ni résultats' qui remplissent la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion (de *javana*) dans le processus de l'une des cinq portes des sens et dans le processus de la porte du psychisme. Lorsque nous connaissons un objet plaisant, de l'avidité (*lobha*) peut se manifester et lorsque nous connaissons un objet déplaisant, de la colère (*dosa*) peut se manifester. L'*arahat* a de l'équanimité envers les objets plaisants comme envers les objets déplaisants, il n'a plus de souillures psychiques. Un *arahat* peut avoir des consciences 'ni causes ni résultats' avec racines élevées non accompagnées de compréhension profonde (*ñāṇa-vippayutta*) quand il n'enseigne pas le *Dhamma*.

Un *arahat* a des consciences 'ni causes ni résultats' (des *kiriyacittas*) qui sont des consciences avec racines élevées (des *sobhana cittas*) et aussi des consciences 'ni causes ni résultats' qui sont des consciences non accompagnées de racines élevées (des *asobhana cittas*). Une conscience d'avertissement des cinq portes (*pañca-dvārāvajjana-citta*), une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (*mano-dvārāvajjana-citta*) et une conscience produisant le sourire de l'*arahat* (*hasituppāda-citta*), qui peuvent remplir la fonction de répétition de l'objet et d'impulsion (de *javana*), sont des consciences 'ni causes ni

---

[3] Les consciences bénéfiques (les *mahā-kusala cittas*), les consciences de résultat karmique accompagnées de racines élevées (les *mahā-vipākacittas*) et les consciences « ni causes ni résultats » avec racines élevées de l'arahat (les *mahā-kiriya cittas*) sont toujours des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*).

résultats’ sans racines élevées. C’est-à-dire que les consciences de ce type ne sont pas accompagnées d’activités psychiques élevées (de *sobhana cetasikas*), elles sont sans racines (*ahetuka*).

Il existe pour un arahat huit sortes de consciences ‘ni causes ni résultats’ avec racines élevées du plan sensoriel (8 *mahā-kiriya cittas*). Elles sont accompagnées d’un ressenti agréable (de *somanassa*) ou d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (d’*upekkhā*), accompagnées ou non de compréhension profonde (*paññā*), spontanées (*asaṅkhārika*) ou incitées (*sasaṅkhārika*). Elles sont classées de la même manière que les huit sortes de consciences bénéfiques du plan sensoriel (des 8 *mahā-kusala cittas*).

Au total, il y a cinquante-quatre consciences (54 *cittas*) du plan sensoriel (du *kāma-bhūmi*[4], des *kāmāvacara cittas*) :

30 consciences « pas élevées » (*asobhana cittas*)	**24 consciences élevées (*sobhana cittas*)**
12 consciences avec racines néfastes (*akusala cittas*)	8 consciences de résultat karmique avec racines élevées (8 *mahā-vipākacittas*)
18 consciences sans racines (*ahetuka cittas*)	8 consciences bénéfiques (8 *mahā-kusala-cittas*)
	8 consciences ‘ni causes ni résultats’ avec racines élevées de l’arahat (8 *mahā-kiriya-cittas*)

Soit, pour ce qui concerne le plan sensoriel, trente consciences sans racines élevées (30 *kāma-asobhana cittas*) et vingt-quatre consciences avec racines élevées (24 *kāma-sobhana cittas*).

Il y a aussi des consciences avec racines élevées qui ne sont pas des consciences du plan sensoriel, à savoir :

[4] Un *bhūmi* est un plan ; dans ce cas, un plan de consciences (de *cittas*), pas un plan d’existence. La différence entre un plan consciences et un plan d’existence sera expliquée au chapitre 20.

- les consciences avec racines élevées du plan matériel subtil (du *rūpa-bhūmi*) (les *rūpāvacara cittas*) pour ceux qui réalisent les absorptions du plan matériel subtil (les *rūpajhānas*).
- les consciences avec racines élevées du plan immatériel (de l’*arūpa-bhūmi*) (les *arūpāvacara cittas*) pour ceux qui réalisent les absorptions du plan immatériel (les *arūpajhānas*).
- les consciences avec racines élevées supramondaines (du *lokuttara bhūmi*), consciences de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara cittas*) pour ceux qui réalisent l’illumination.

Seules les consciences du plan sensoriel (les *kāmāvacara cittas*) peuvent inclure à la fois des consciences avec racines élevées et des consciences sans racines élevées. Les consciences qui sont du plan matériel subtil, du plan immatériel ou du plan supramondain ne peuvent être que des consciences avec racines élevées.

Ceux qui ne réalisent ni les absorptions (les *jhānas*) ni l’illumination ne peuvent pas connaître les consciences de ces plans, mais ils peuvent vérifier la véracité des enseignements du Bouddha en ce qui concerne les consciences du plan sensoriel (du *kama-bhūmi*)... Nous pouvons découvrir par nous-mêmes s’il est bénéfique d’accomplir la générosité désintéressée, d’observer une conduite morale juste et de nous appliquer à la culture psychique. Nous pouvons vérifier si la progression dans le perfectionnement de consciences bénéfiques nous aide à avoir moins de consciences néfastes. Parfois, c’est le bon moment pour pratiquer la générosité désintéressée, parfois une conduite morale juste ou parfois la culture psychique. La compréhension profonde des réalités (le *vipassanā*) peut être développée à tout moment, peu importe que nous pratiquions la générosité désintéressée, observions une conduite morale juste, étudiions ou enseignions le *Dhamma*. La compréhension profonde peut également être développée quand il n’y a aucune opportunité pour la générosité désintéressée, pour une conduite morale juste ou pour toute autre pratique bénéfique. Par la pleine attention aux phénomènes psychiques (aux *nāmas*) et aux

phénomènes matériels (aux *rūpas*) nous arrivons à connaître les différentes sortes de consciences qui apparaissent, dont les consciences néfastes (les *akusala cittas*), et finalement il y aura moins d'attachement au concept du « moi ». En étant pleinement attentifs, nous pouvons vérifier la vérité des enseignements du Bouddha.

Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Sept, chapitre VIII, paragraphe 9, Le Message) :

À ce moment, le vénérable Upāli vint vers le Pleinement Illuminé, salua et s'assit à ses côtés. Ainsi assis, il dit : « Combien serait-il bon pour moi, Seigneur, que le Pleinement Illuminé m'expose brièvement le *Dhamma*, afin que, après l'avoir entendu, je puisse vivre résolu, seul, isolé, sérieux et zélé.

« Les enseignements, Upāli, dont vous diriez ceci : “ Ces enseignements qui ne conduisent pas à la lassitude complète (du monde), ni au désintérêt, ni à la cessation, ni au calme psychique, ni à la connaissance, ni à l'éveil, ni au ‘regard paisible', ne sont certainement pas le *Dhamma*, ni la discipline, ni la parole du Maître. Mais les enseignements dont vous pouvez dire ceci : “Ces enseignements conduisent à la lassitude, au désintérêt, à la cessation, au calme psychique, à la connaissance, à l'éveil, au ‘regard paisible', sont sans aucun doute le *Dhamma*, la discipline, la parole du Maître. »

Le commentaire de ce discours (ce *sutta*), le « Manorathapūraṇi », explique le mot « connaissance » comme la pénétration des trois caractéristiques des phénomènes conditionnés, à savoir leur nature fugace (*anicca*), la souffrance (*dukkha*) et l'inexistence d'un « moi », d'entité-ego (*anattā*). « L'éveil » fait référence à la réalisation de l'illumination et le ‘regard paisible' au *nibbāna*.

Questions

1. Quelles consciences (quels *cittas*) sont sans racines (*ahetuka*) ? Sont-elles toujours « pas élevées » (*asobhana*) ?
2. Les *arahat*s ont-ils des consciences «pas élevées» (*asobhana*)*?*
3. Pourquoi une conscience d'absorption (un *jhānacitta*) n'est-elle pas une conscience du plan sensoriel (*kāmāvacara citta*) ?
4. Les consciences bénéfiques (les *mahā-kusala cittas*) sont-elles toujours accompagnées d'un ressenti agréable (*somanassa*) ?

5. Une conscience de résultat karmique (un *vipākacitta*) peut-elle être une conscience avec racines élevées (un *sobhana citta*) ?
6. Une conscience ‘ni cause ni résultat’ (un *kiriyacitta*) peut-elle être une conscience avec racines élevées ?
7. Pourquoi un *arahat* a-t-il des consciences ‘ni causes ni résultats’ avec racines élevées du plan sensoriel (des *mahā-kiriyacittas*) au lieu de consciences bénéfiques du plan sensoriel (de *mahā-kusala cittas*) ?
8. Combien existe-t-il de sortes de consciences du plan sensoriel (de *kāmāvacara cittas*) ?

20 Les plans d’existence

Nous naissons, mourons et naissons à nouveau. Il n’est pas possible de décider dans quel monde nous naîtrons ; cela dépend de l’acte intentionnel (du *kamma*) qui produit la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) après la disparition de la conscience de mort (du *cuti-citta*).

En ce moment, nous vivons dans le monde humain. La vie humaine, cependant, est très courte. Une fois cette vie terminée, nous ne savons pas dans quel monde nous naîtrons. La plupart des gens n’aiment pas du tout penser à la brièveté de la vie humaine ; ils sont absorbés par ce qu’ils connaissent par les cinq portes des sens et, à cause de ces consciences, ils sont heureux ou malheureux. Cependant, nous devons réaliser que le bonheur et le malheur ne sont que des phénomènes psychiques qui surviennent à cause de conditions avant de disparaître. Toute notre vie n’est faite que de phénomènes qui apparaissent et disparaissent.

Les enseignements de nombreuses religions parlent du paradis et de l’enfer. En quoi les enseignements bouddhistes diffèrent-ils sur ce point ? Devons-nous simplement croire au paradis et à l’enfer ? Les enseignements bouddhistes nous apprennent à étudier les réalités, à étudier les causes et les effets dans la vie. Chaque cause entraîne son résultat karmique approprié. Les gens accomplissent de bonnes et de mauvaises actions qui génèrent des résultats karmiques différents, et notamment la naissance dans différents plans d’existence. Un monde –un plan– d’existence est le lieu où l’on naît. La naissance dans un monde de très grande souffrance est le résultat d’un acte intentionnel néfaste et la naissance dans l’un des mondes heureux est le résultat d’un acte intentionnel bénéfique. Puisque les actes intentionnels des êtres ont de nombreux degrés dans ce qui est bénéfique (*kusala*) ou néfaste (*akusala*), leurs résultats karmiques ont également des degrés différents. Il y a différents mondes de très grande souffrance et différents mondes d’existence heureuse.

Le monde animal est un plan d’existence de très grande souffrance. Nous pouvons voir les animaux s’entre-dévorer et

nous mesurons combien la nature est cruelle. Le monde animal n’est pas le seul plan d’existence de très grande souffrance. Il existe aussi différents mondes infernaux. Un résultat d’acte intentionnel néfaste (un *akusala vipāka*) en enfer est plus intense que les souffrances qui peuvent être connues dans le monde humain. Les descriptions des enfers dans les enseignements bouddhistes ne sont pas de simples allégories ; connaître des choses déplaisantes par les yeux, les oreilles, le nez, la langue et le système somatosensoriel sont des résultats d’actes intentionnels néfastes et tout résultat d’acte intentionnel néfaste est une réalité. La vie dans l’un des mondes infernaux n’est pas sans terme ; dès qu’une vie dans un monde infernal est terminée, il y a naissance dans un autre monde.

En dehors du monde animal et des mondes infernaux, il existe d’autres mondes de très grande souffrance. Une naissance dans le monde des fantômes (des *petas*) est un résultat d’acte intentionnel néfaste (d’un *akusala kamma*). Les êtres dans ce monde ont le visage déformé et sont toujours affamés et assoiffés.

De plus, il y a le monde des démons (des *asuras*). Les objets connus dans le monde des démons ne sont pas aussi plaisants que ceux du monde humain. Il existe donc quatre classes de mondes de très grande souffrance en tout.

La naissance en tant qu’être humain est certes une naissance heureuse. Dans le monde humain, il y a des opportunités pour progresser dans ce qui est bénéfique (*kusala*). On peut étudier le *Dhamma* et apprendre à progresser sur le Chemin de la fin des souillures psychiques, de la fin de la naissance et de la mort. Une naissance dans le monde humain est un résultat d’acte intentionnel bénéfique (un *kusala vipāka*) mais, pendant la vie dans ce monde, il y a à la fois des résultats d’actes intentionnels bénéfiques et des résultats d’actes intentionnels néfastes. Chaque personne vit des résultats karmiques différents dans la vie : il y a gains et pertes, honneurs et déshonneurs, louanges et blâmes, bonheurs et misères. C’est à cause d’un acte intentionnel (d’un *kamma*) que l’on naît dans un environnement plaisant ou déplaisant, dans une famille aisée ou dans une

famille pauvre. Les consciences avec un objet plaisant ou déplaisant apparaissant à partir des yeux, des oreilles, du nez, de la langue ou du système somatosensoriel sont des résultats karmiques.

En dehors du monde humain, il existe d’autres mondes heureux, les mondes célestes. Dans les mondes célestes, il y a plus de résultats d’actes intentionnels bénéfiques (de *kusala vipākas*) et moins de résultats d’actes intentionnels néfastes (d’*akusala vipākas*) que dans le monde humain.

Il existe plusieurs mondes célestes et, bien que la vie dans un monde céleste dure très longtemps, elle n’est pas éternelle. Les mondes de très grande souffrance, le monde humain et les six mondes célestes, ainsi que ceux des êtres célestes (des *devas*), sont des mondes d’existence sensorielle. Les mondes d’existence sensorielle sont des mondes où il y a la vision, l’audition, l’olfaction, le goût, le toucher et les autres consciences du monde d’existence sensorielle (autres *kāmāvacara cittas*). Il existe onze mondes d’existence sensorielle (de *kāma lokas*).

Ceux qui voient les inconvénients des contacts sensoriels peuvent cultiver les absorptions (les *jhānas*) ; ils peuvent naître dans des mondes célestes supérieurs qui ne sont pas des mondes d’existence sensorielle. Ceux qui réalisent les étapes d’absorption matérielle subtile (les *rūpa-jhānas*) peuvent naître dans un monde d’existence matérielle subtile (un *rūpa-brahma-loka*) où il y a moins de contacts sensoriels. Il y a seize mondes d’existence matérielle subtile. L’un d’eux est le monde des êtres sans consciences (des *asañña-satta*[1]) où il y a seulement des phénomènes matériels (des *rūpas*) et pas de phénomènes psychiques (de *nāmas*). C’est le cas de ceux qui ont réalisé l’étape la plus élevée des absorptions du plan matériel subtil et qui souhaitent n’avoir aucune conscience : ils peuvent naître sans conscience (sans *citta*) ; pour eux il n’y a qu’un corps

[1] *Asañña* signifie sans *saññā* –perceptions ou reconnaissances– (et parfois consciences NDT) et *satta* signifie un être.

matériel. Ces êtres ont vu les inconvénients des consciences ; même le bonheur est un inconvénient, car il ne dure pas.

Ceux qui voient les inconvénients des phénomènes matériels cultivent les étapes d'absorption immatérielle (les *arūpa-jhānas*). S'ils réalisent ces étapes d'absorption, ils peuvent naître dans des mondes d'existence immatérielle (des *arūpa-brahma-lokas*) où il n'existe pas de phénomènes matériels (de *rūpas*). Les mondes d'existence immatérielle sont au nombre de quatre. Les êtres nés dans ces mondes n'ont que des phénomènes psychiques, pas de phénomènes matériels. On peut se demander comment il peut exister des êtres qui n'ont que des phénomènes matériels et des êtres qui n'ont que des phénomènes psychiques. Quand une bonne compréhension des phénomènes matériels et des phénomènes psychiques aura été développée, les réalités seront considérées comme de simples éléments qui apparaissent à cause des conditions, et pas un être, pas une personne, pas un « moi ». On en viendra à comprendre que, dans des conditions appropriées, il peut y avoir des phénomènes matériels sans phénomènes psychiques et des phénomènes psychiques sans phénomènes matériels.

Il existe trente et un mondes d'existence, à savoir :

- 4 mondes de très grande souffrance
- 1 monde humain
- 6 mondes d'êtres célestes (de *devas*)

Ceux qui précèdent sont les 11 mondes d'existence sensorielle.

- 16 mondes d'existence matérielle subtile (16 *rūpa-brahma-lokas*).
- 4 mondes d'existence immatérielle (4 *arūpa-brahma-lokas*).

Nous lisons dans les Énonciations Graduelles (Livre des Sept, chapitre VI, paragraphe 9a, La Concorde) sur la valeur des actes intentionnels bénéfiques. Ils peuvent générer des résultats karmiques heureux pendant longtemps et provoquer la naissance dans différents mondes heureux. Nous lisons que le Bouddha a

parlé aux moines de sa naissance dans différents mondes heureux. Le Bouddha a dit ceci :

Moines, n'ayez pas peur d'accomplir des actions méritoires. Il y a un nom pour le bonheur, et il s'appelle actions méritoires. Car je sais bien, moines, que les actions méritoires accomplies depuis longtemps ont une maturation, une floraison, qui est plaisante, heureuse et agréable pour longtemps.

Pendant sept ans, j'ai encouragé des pensées d'amitié, puis pendant sept âges au cours desquels le monde s'accroissait et se contractait, je ne suis pas revenu dans ce monde. Puis quand le monde s'est accru, j'ai réalisé le monde de la Lumière Rayonnante ; puis quand le monde s'est contracté, j'ai réalisé le palais vide de Brahmā. Puis, moines, je suis devenu Brahmā, le grand Brahmā, le conquérant, l'invaincu, l'omniscient, le tout-puissant. Trente-six fois j'ai été *Sakka*, le roi des *devas*. Plusieurs fois sept fois j'ai été un « Rajah qui tourne la roue », juste, vertueux, conquérant des quatre extrémités de la Terre, apportant la stabilité au pays, possédant les sept joyaux...

Comme nous l'avons vu, le fait que les êtres naissent dans des mondes différents est dû à leurs actes intentionnels (leurs *kammas*) accumulés. Un plan d'existence est l'endroit –ou le monde– où l'on naît. Un plan d'existence n'est pas la même chose qu'un plan de consciences (de *cittas*). Chaque plan de consciences est nommé en fonction des objets (des *ārammaṇas*) connaissables par ces consciences. Il existe quatre plans de consciences différents:

1. consciences du plan sensoriel (du *kāma-bhūmi*) (*kāmāvacara cittas*).
2. consciences du plan matériel subtil (*rūpāvacara cittas*) (consciences d'absorption matérielle subtile [*rūpa-jhānacittas*])
3. consciences du plan immatériel (*arūpāvacara cittas*) (consciences d'absorption immatérielle [*arūpa-jhānacittas*])
4. consciences du plan supramondain (*lokuttara cittas*) (consciences connaissant le *nibbāna*)

Les consciences du plan sensoriel (Les *kāmāvacara cittas*) peuvent être classées soit comme consciences sans activités psychiques élevées (sans *sobhana cetasikas*) (comme *kāma-asobhana cittas*) soit comme consciences avec activités

psychiques élevées (avec *sobhana cetasikas*) (comme *kāma-sobhana cittas*).

Les consciences du plan sensoriel apparaissent dans trente mondes –ou plans d'existence ; elles n'apparaissent pas dans le monde des êtres sans consciences (des *asañña-sattas*), où il n'y a pas de phénomènes psychiques, seulement des phénomènes matériels. Mais dans les mondes célestes, qui sont des mondes d'existence immatérielle (les *arūpa-brahma-lokas*), il y a tout de même des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*).

Quant aux consciences élevées du plan sensoriel (*kāma-sobhana cittas*), elles peuvent apparaître dans des mondes de très grande souffrance. De plus, elles apparaissent dans le monde d'existence humaine, dans les mondes des êtres célestes (des *devas*), dans les mondes d'existence matérielle subtile et dans les mondes d'existence immatérielle. Elles apparaissent dans trente mondes d'existence sur trente et un, le monde des êtres sans consciences étant exclu. Cependant, toutes n'apparaissent pas dans tous les mondes d'existence.

Quant aux consciences sans racines élevées (aux *asobhana cittas*), elles peuvent se manifester dans trente mondes d'existence, mais toutes n'apparaissent pas dans chacun de ces mondes. Les consciences enracinées dans l'avidité (Les *lobha-mūla-cittas*) peuvent se manifester dans trente mondes, même dans les mondes d'existence matérielle subtile (les *rūpa-brahma-lokas*) et dans les mondes d'existence immatérielle (les *arūpa-brahma-lokas*). Les consciences enracinées dans la colère (les *dosa-mūla-cittas*) se manifestent dans les onze mondes d'existence sensorielle. Elles s'attachent aux objets sensoriels, ce qui conditionne, qui cause karmiquement de la colère (*dosa*) ; quand on n'obtient pas l'objet plaisant que l'on aime, on a de la colère. Les consciences enracinées dans la colère n'apparaissent pas dans les mondes d'existence matérielle subtile ni dans les mondes d'existence immatérielle. Tant que les êtres vivent dans des mondes d'existence matérielle subtile ou dans des mondes d'existence immatérielle, il n'y a pas de conditions pour l'apparition de la colère. Les consciences enracinées dans l'ignorance (Les *moha-mūla-cittas*) apparaissent dans trente

mondes ; tous ceux qui ne sont pas des *arahat*s ont de l’ignorance (*moha*) et donc des consciences enracinées dans l’ignorance apparaissent dans tous les mondes d’existence sauf dans celui des êtres sans consciences.

Comme nous l’avons vu, non seulement les consciences néfastes (les *akusala cittas*), mais aussi les consciences sans racines (les *ahetuka cittas*) sont des consciences sans racines élevées (des *asobhana cittas*) c’est-à-dire non accompagnées d’activités psychiques élevées (de *sobhana cetasika*s). En ce qui concerne les consciences non accompagnées d’activités psychiques élevées sans racine, à savoir les consciences qui apparaissent dans un processus de consciences connaissant un objet par l’une des cinq portes des sens, elles ne peuvent se manifester que dans les mondes où il y a des contacts sensoriels. Les consciences visuelles et les consciences auditives apparaissent dans les onze mondes d’existence sensorielle : les quatre mondes de très grande souffrance, le monde des êtres humains et les six mondes célestes (ceux des êtres célestes), qui sont des mondes d’existence sensorielle ; et elles apparaissent aussi dans quinze mondes d’existence matérielle subtile ; ainsi, elles apparaissent dans vingt-six mondes d’existence. Elles n’apparaissent pas dans les mondes d’existence immatérielle (les *arūpa-brahma lokas*), où il n’y a aucun phénomène matériel.

La conscience olfactive, la conscience gustative et la conscience somatosensorielle –corporelle n’apparaissent que dans les onze mondes d’existence sensorielle. Ainsi, elles n’apparaissent pas dans les mondes d’existence matérielle subtile (les *rūpa-brahma-lokas*) ni dans les mondes d’existence immatérielle (les *arūpa-brahma-lokas*).

Les consciences d’avertissement des cinq portes (les *pañca-dvārāvajjana-cittas*), les consciences de réception (les *sampaṭicchana-cittas*) et les consciences investigatrices (les *santīraṇa-cittas*) apparaissent dans tous les mondes où il y a des contacts sensoriels, c’est-à-dire dans vingt-six mondes : les onze mondes sensoriels et quinze des seize mondes matériels subtils (15 *rūpa-brahma-lokas*), le monde des êtres sans consciences (des *asañña-sattas*) en étant exclu.

Les consciences « d'avertissement de la porte du psychisme » (Les *mano-dvārāvajjana-cittas*) apparaissent dans tous les mondes où il y a des phénomènes psychiques, c'est-à-dire dans trente mondes.

Les gens sont enclins à spéculer sur l'endroit où ils naîtront. Devons-nous souhaiter naître dans le monde humain ? Nous nous accrochons à la vie dans le monde humain et nous ne notons pas toujours les nombreux moments de résultats d'actes intentionnels néfastes que nous sommes tenus de subir dans ce monde : nous sommes menacés par des calamités telles que la guerre et la faim ; nous sommes sujets à la vieillesse, à la maladie et la mort. Certaines personnes aimeraient naître dans un monde céleste ; elles aiment vivre des choses plaisantes par les sens. On peut souhaiter une naissance dans un monde céleste, mais que cela se produise ou non dépend uniquement de nos actes intentionnels. La naissance est un résultat karmique, elle ne se produit pas sans cause. Si l'on accomplit beaucoup de bonnes actions, on cultive la cause qui générera un résultat karmique agréable mais il n'y a aucun moyen de savoir quand ce résultat karmique aura lieu, car c'est hors de contrôle.

Avons-nous peur de la mort ? La plupart des gens veulent prolonger leur vie. Ils ont peur de la mort parce qu'ils se sentent incertains de l'avenir. Si l'on n'est pas un noble (une personne qui a réalisé l'illumination), il peut y avoir une naissance en enfer. Nous n'aimons pas penser à la naissance dans un monde de très grande souffrance, mais il peut y avoir des actes intentionnels accomplis dans le passé qui peuvent provoquer une naissance en enfer. Même le Bouddha dans l'une de ses anciennes vies est né en enfer[2]. Il est inutile de penser à l'enfer avec de la colère et de la peur, mais la pensée de l'enfer est salutaire lorsqu'elle nous incite à progresser en ce moment-même dans ce qui est bénéfique plutôt que dans ce qui est néfaste.

---

[2] Ceci a été mentionné dans le « Mūga-Pakkha-Jātaka », VI, no. 538.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (V, Mahā-vagga, 'Celui qui est entré dans le Courant', chapitre VI, paragraphe 4, Visite au Malade) que pendant que le Bouddha demeurait parmi les Sakyans à Kapilavatthu, au Banyan Park, Mahānāma lui a demandé comment un disciple laïc sage qui est malade doit être exhorté par un autre disciple laïc sage. Le Bouddha lui a répondu :

Un disciple laïc sage, Mahānāma, qui est malade... devrait être exhorté par un autre disciple laïc sage avec les quatre garanties réconfortantes, à savoir : « Trouvez votre réconfort, cher ami, dans votre confiance inébranlable dans le Bouddha, en disant : Il est le Pleinement Illuminé, un *Arahat*, pleinement éclairé... enseignant des *devas* et des humains, un Bouddha, un Illuminé. Trouvez votre réconfort, cher ami, dans votre confiance inébranlable dans le *Dhamma*, donc : le *Dhamma* est bien proclamé... Trouvez votre réconfort, cher ami, dans votre confiance inébranlable dans le Sangha. Trouvez votre réconfort, cher ami, en votre possession des vertus chères aux nobles... » Un disciple laïc sage, Mahānāma, qui est malade... devrait être exhorté par un autre disciple laïc sage avec ces quatre assurances réconfortantes.

Puis, en supposant qu'il éprouve de la nostalgie pour ses parents, il faut donc lui parler ainsi :

S'il disait: « J'ai du chagrin pour mes parents », l'autre devrait répondre : « Mais, mon cher ami, vous êtes sujet à la mort. Que vous éprouviez ou pas de la nostalgie pour vos parents, vous devrez mourir. C'est mieux pour vous d'abandonner le chagrin que vous avez pour vos parents. »

S'il disait : « Ce chagrin pour mes parents est maintenant abandonné », l'autre devrait répondre : « Pourtant, mon cher ami, vous avez toujours du chagrin pour vos enfants. Comme de toute façon vous devez mourir, c'est mieux pour vous d'abandonner ce chagrin pour vos enfants. »

S'il disait : « Ce chagrin pour mes enfants est maintenant abandonné », l'autre devrait répondre : « Pourtant, mon cher ami, vous avez toujours du chagrin pour les cinq plaisirs des sens humains.

Puis, s'il disait : « Ce chagrin pour les cinq plaisirs des sens humains est maintenant abandonné », l'autre devrait répondre : « Mon ami, les délices célestes excellent au-delà des cinq plaisirs des sens humains. C'est bien pour vous, digne ami, d'en éloigner vos pensées et de les fixer sur les Quatre Rois Célestes. »

Supposons que l’homme malade dise : « Mes pensées sont éloignées des plaisirs des sens humains et fixées sur les Quatre Rois Célestes », puis que l’autre dise : « Encore mieux que les Quatre Rois Célestes et d’un meilleur choix est la suite des Trente-trois... les *Yama devas*, les *devas* de plaisir, les *devas* créateurs... les *devas* qui se réjouissent du travail des autres *devas*... ces derniers sont encore mieux et de meilleur choix que les premiers... alors il vaudrait mieux que vous fixiez vos pensées sur le Monde de *Brahma*. »

Alors, si les pensées du malade sont ainsi fixées, que l’autre dise : « Mon ami, même le monde de *Brahma* ne dure pas, emprisonné dans une personne. Ce serait bien pour vous, mon ami, si vous éleviez votre attention au-dessus du monde de *Brahma* et la fixiez sur la cessation des groupes de la personne[3]. »

Et si le malade dit qu’il l’a fait, alors, Mahānāma, je déclare que là il n’y a pas de différence entre le disciple laïc qui s’exprime ainsi et le moine dont l’esprit est libéré des débordements intoxicants (des *āsavas*), c’est-à-dire entre la libération de l’un et la libération de l’autre.

Être sujet à la naissance est dangereux. Ne plus naître dans quelque monde que ce soit est préférable à une naissance même dans le monde céleste le plus élevé. Si l’on veut ne plus avoir de naissance, la compréhension juste des réalités doit être développée afin de réaliser les Quatre (nobles) Vérités. Dès lors, on est sur le Chemin menant à la fin de la naissance.

La première noble Vérité est la vérité sur la souffrance (de *dukkha*). Si nous pouvions comprendre, par exemple, que voir en ce moment, entendre, avoir de l’avidité ou tout autre phénomène psychique ou matériel qui apparaît maintenant est seulement un élément qui apparaît et disparaît, nous aurions plus de compréhension de la vérité de la souffrance. Ce qui apparaît et disparaît ne peut pas procurer de satisfaction, c’est souffrance. La seconde noble Vérité est la vérité sur l’origine de la souffrance. La soif du désir est à l’origine de la souffrance. Grâce au perfectionnement du Chemin Octuple, il y aura moins de soif du désir, moins d’attachement aux phénomènes

---

[3] Les cinq groupes d’existence (les 5 *khandhas*).

psychiques et matériels. Quand il n'y aura finalement plus de soif du désir, il y aura une fin à la naissance, et c'est alors la fin de la souffrance. La troisième noble Vérité est l'extinction de la souffrance, qui est le *nibbāna*, et la quatrième noble Vérité est le Chemin menant à l'extinction de la souffrance, qui est le Chemin Octuple.

Nous lisons dans le Mahā-Parinibbāna-sutta (Dialogues avec le Bouddha II, n° 16, chapitre II, 1-4) :

... Le Pleinement Illuminé s'est rendu avec une grande compagnie de moines à Kotigāma ; et là, il est resté dans ce village.

Et à cet endroit, le Pleinement Illuminé s'est adressé aux moines et a dit : « C'est en ne comprenant pas et ne réalisant pas les Quatre Nobles Vérités, ô moines, que nous avons dû courir si longtemps, errer si longtemps sur ce chemin fatigant de la naissance, vous et moi ! »

« Et quelles sont ces Quatre Nobles Vérités ? »

« La Noble Vérité sur la souffrance (*dukkha*) ; la Noble Vérité sur la cause de la souffrance ; la Noble Vérité sur la cessation de la souffrance ; et la Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la cessation de la souffrance. Mais quand ces Nobles Vérités sont comprises et que l'on sait que le désir d'une vie future est déraciné, ce qui conduit à la destruction du devenir, alors il n'y a plus de naissance ! »

Questions

1. Pourquoi les enseignements du Bouddha parlent-ils de l'enfer ?
2. Qu'est-ce qu'un monde, un plan d'existence ?
3. Quelle est la différence entre un plan de consciences et un plan d'existence ?
4. Le monde humain est un plan d'existence sensorielle. N'y a-t-il des consciences du plan d'existence sensorielle (des *kāmāvacara cittas*) que dans le monde humain ?
5. Les mondes d'existence matérielle subtile (les *rūpa-brahma-lokas*) ne sont pas des mondes d'existence sensorielle. Peut-il y avoir des consciences du plan sensoriel dans les mondes d'existence matérielle subtile ? Si oui, sont-elles de toutes sortes ?

21 Le samatha

La concentration de tranquillité

Nous souhaiterions vivre de façon plus bénéfique (*kusala*), mais souvent nous sommes incapables de faire des actions bénéfiques, comme de parler d’une manière bénéfique ou avoir des pensées bénéfiques. Nos souillures psychiques accumulées nous empêchent d’accomplir ce qui est bénéfique. Les enseignements du Bouddha nous éclairent sur les obstacles (les *nīvaraṇas*) que constituent les activités psychiques néfastes (des *akusala cetasikas*) se manifestant avec des consciences néfastes (des *akusala cittas*). Les obstacles qui apparaissent à maintes reprises dans notre vie quotidienne sont :

- Le désir sensoriel (*kāmacchandha*)
- La malveillance (*vyāpāda*)
- La torpeur et la langueur (*thīna* et *middha*)
- L’agitation et l’inquiétude (*uddhacca* et *kukkucca*)
- Le doute (*vicikicchā*)

Le désir sensoriel (le *kāmacchandha*) est une activité psychique (un *cetasika*) également appelée attachement (*lobha*). C’est l’attachement, l’avidité pour les objets que nous pouvons connaître par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Nous avons tous des désirs des sens sous différentes formes et intensités. En raison du progrès économique et des inventions techniques, il y a plus de prospérité dans la vie. On peut avoir accès à plus de biens qui nous rendent la vie plaisante et confortable. Cependant, ceux-ci n’apportent pas de satisfaction ; au contraire, nous ne sommes pas satisfaits de ce que nous avons et nous recherchons toujours davantage de plaisirs et de bonheurs. Le désir sensoriel accompagne nos actes corporels, nos paroles et nos pensées. Même quand nous pensons que nous faisons une bonne action et que nous aidons les autres, le désir sensoriel peut se manifester. Le désir sensoriel nous rend agités et malheureux.

La malveillance (*vyāpāda*) est une activité psychique appelée *dosa*. La malveillance peut nous déranger plusieurs fois par

jour ; nous nous sentons irrités par les autres ou par les choses qui se passent dans notre vie. La malveillance nous empêche de pratiquer ce qui est bénéfique. Quand il y a de la malveillance, nous ne pouvons pas avoir de bienveillance sans réserve ni de compassion pour les autres.

Thīna et *middha* sont traduits par « torpeur » et « langueur », ou par « paresse » et « torpeur ». *Thīna* et *middha* nous font manquer d’énergie pour pratiquer ce qui est bénéfique. Le Visuddhimagga (XIV, 167) déclare au sujet de la paresse et de la torpeur :

… Leur fonction est d’empêcher l’énergie. Elles se manifestent par une diminution. Ce qui caractérise la torpeur est la lourdeur. Sa fonction est d’étouffer. Cela se manifeste par de la paresse ou par de la somnolence et du sommeil. La cause immédiate des deux est une attention insensée à l’ennui, à la paresse, etc.

N’avons-nous pas tous des moments dans une journée où il y a de la paresse et un manque d’énergie pour pratiquer ce qui est bénéfique ? Lorsque, par exemple, nous écoutons un exposé sur l’Enseignement (le *Dhamma*) ou lisons les Écritures, il y a des opportunités pour des consciences bénéfiques. Au lieu de cela, nous pouvons nous sentir ennuyés et manquer d’énergie pour pratiquer ce qui est bénéfique. Il peut arriver que nous voyions quelqu’un qui a besoin de notre aide, mais il se peut que nous fassions preuve de paresse et que ne bougions pas. À maintes reprises, nous sommes gênés par la paresse et la torpeur (*thīna* et *middha*). La paresse et la torpeur alourdissent le psychisme[1].

Uddhacca est traduit par « agitation » ou « stimulation » et *kukkucca* par « inquiétude » ou « regret ». L’inquiétude ou le regret surviennent avec chaque conscience néfaste. Ils empêchent de pratiquer ce qui est bénéfique. En ce qui concerne *kukkucca*, l’inquiétude ou le regret, le Visuddhimagga (XIV, 174) déclare :

... cela a le regret ultérieur comme caractéristique. Sa fonction est de s’affliger à propos de ce qui a été fait et ce qui n’a pas été fait. Cela

---

[1] Voir Visuddhimagga IV, 105, où les obstacles sont mentionnés comme étant des empêchements aux états d’absorption (aux *jhānas*).

se manifeste par des remords. Sa cause proche est ce qui a été fait et ce qui n'a pas été fait. Cela doit être considéré comme un esclavage.

Lorsque nous avons fait quelque chose de mal ou que nous n'avons pas fait ce que nous aurions du faire, nous pourrions être enclins à y penser à maintes reprises. On peut se demander pourquoi nous avons agi comme nous l'avons fait, mais nous ne pouvons pas changer ce qui est déjà passé. Pendant que nous avons du regret, nous avons des consciences néfastes ; le regret nous rend esclaves. L'agitation (*uddhacca*) et l'inquiétude, le regret (*kukkucca*) nous empêchent d'être calmes et tranquilles.

En ce qui concerne le doute (*vicikicchā*), il existe de nombreuses formes de doute. On peut avoir des doutes sur le Bouddha, le Dhamma et le Sangha, ou sur le Chemin Octuple. Le doute est néfaste et constitue un obstacle à faire ce qui est bénéfique.

Tous les obstacles s'opposent à l'accomplissement de ce qui est bénéfique. Y a-t-il un moyen pour les éliminer ? le perfectionnement dans la concentration de tranquillité (le *samatha*) est un moyen d'éliminer temporairement les obstacles. Le calme approfondi dans une concentration de tranquillité (*en samatha*) est un calme psychique bénéfique, il ne peut pas se produire avec une conscience néfaste. Il y a un certain calme avec chaque conscience bénéfique mais il est difficile de connaître précisément la caractéristique du calme, car il y a forcément des consciences néfastes qui remplacent très rapidement les consciences bénéfiques. Afin de progresser dans la concentration de tranquillité, qui libère temporairement des obstacles, une compréhension profonde (*paññā*) est indispensable. Si l'on essaie simplement de se concentrer sur un objet de méditation sans une compréhension juste de ce qui est bénéfique (*kusala*) et de ce qui est néfaste (*akusala*) et sans connaître ce qui caractérise une concentration de tranquillité, celle-ci ne peut pas se perfectionner. La connaissance qui se manifeste au niveau d'une concentration de tranquillité (d'un *samatha*) n'éradique pas les souillures psychiques, mais elle connaît ce qui caractérise une concentration de tranquillité et sait comment elle peut être développée au moyen d'un objet de méditation approprié. Une conscience néfaste est susceptible

d’apparaître maintes et maintes fois, même quand on essaie de progresser dans les concentrations de tranquillité. On peut être attaché au silence et du fait de cet attachement apparaît une conscience néfaste au lieu d’une concentration de tranquillité. Ou l’on peut s’imaginer, en l’absence de ressenti agréable ou de ressenti désagréable, mais en présence d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, qu’il s’agit d’une concentration de tranquillité (de *samatha*). Cependant, un ressenti ni-agréable-ni-désagréable peut se manifester avec une conscience bénéfique comme avec une conscience néfaste ; une conscience enracinée dans l’avidité (un *lobha-mūla-citta*) peut être accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable et une conscience enracinée dans l’ignorance (un *moha-mūla-citta*) est systématiquement accompagnée d’un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Ainsi, quand il y a un ressenti ni-agréable-ni-désagréable, il peut sembler que le psychisme soit calme, mais il n’y a pas nécessairement le calme bénéfique de la concentration de tranquillité du *samatha*. La compréhension de ce qu’est vraiment une concentration de tranquillité doit être très affûtée pour pouvoir reconnaître jusqu’aux souillures psychiques les moins grossières qui se produisent.

Les Écritures parlent des gens qui pourraient réaliser les états d’absorption (les *jhānas*) s’ils cultivaient les bonnes conditions pour cela. Avant l’illumination du Bouddha, les états d’absorption étaient considérés comme la pratique bénéfique la plus élevée. Les *jhānas*, que l’on traduit parfois par absorption[2], sont d’un haut degré de concentration de tranquillité. Au moment d’une conscience d’absorption (d’un *jhānacitta*), on est libéré des contacts sensoriels et des souillures psychiques qui leur sont liées. Réaliser des états d’absorption est extrêmement difficile, et tous ceux qui s’exercent à pratiquer la concentration de tranquillité (le *samatha*) ne parviennent pas réaliser ces états d’absorption. Cependant, même si l’on n’a pas l’intention de cultiver les états d’absorption, il peut y avoir dans la vie

---

[2] Dans les discours (les *suttas*), nous rencontrons également des traductions de *jhāna* comme « transe » ou « songe ». La transe, cependant, donne une mauvaise association de sens.

quotidienne des conditions propices à des moments de concentration de tranquillité ; mais il faut avoir une compréhension juste de ce qui caractérise une concentration de tranquillité et du moyen de la perfectionner.

Quand on s'applique à pratiquer la concentration de tranquillité (le *samatha*), on doit progresser dans cinq activités psychiques (5 *cetasikas*) qui peuvent éliminer les obstacles ; ce sont les facteurs d'absorption (de *jhāna*). Le premier est la « pensée appliquée » (*vitakka*). Une pensée appliquée est une activité psychique qui se manifeste avec de nombreuses sortes de consciences ; elle peut se manifester aussi bien avec une conscience bénéfique qu'avec une conscience néfaste. Le type bénéfique de la pensée appliquée (de *vitakka*) qui est développé dans la concentration de tranquillité est l'un des facteurs d'absorption. Le Visuddhimagga (IV, 88) déclare concernant la pensée appliquée :

> ... Ici, appliquer (*vitakkana*) c'est une pensée appliquée à un seul objet (*vitakka*) ; c'est frapper sur, voilà ce que cela signifie. C'est la particularité de diriger l'attention vers un objet choisi (de fixer l'attention sur son objet). Sa fonction est de frapper et battre (un tambour, un gong…) car le méditant est dit, en vertu de cela, frapper l'objet par la pensée appliquée, battre par la pensée appliquée. Cela se manifeste comme étant ce qui maintient l'attention sur un objet...

Une pensée appliquée, quand il s'agit d'un facteur d'absorption, s'oppose à la paresse et à la torpeur (à *thīna* et à *middha*). En « pensant » à l'objet de la méditation, une pensée appliquée aide à inhiber temporairement la paresse et la torpeur[3].

Une « pensée soutenue » (sur la résonnance du gong) (*vicāra*) est un autre facteur d'absorption (de *jhāna*). Cette activité psychique (ce *cetasika*) apparaît avec différentes sortes de conscience, mais quand elle est développée dans une concentration de tranquillité (en *samatha*), c'est un facteur d'absorption. Le Visuddhimagga (IV, 88) déclare à propos de la pensée soutenue :

---

3 Voir aussi Atthasālinī, « L'Exposé de la signification », Partie V, chapitre I, 165.

... Une décision réflexive (*vicaraṇa*) c’est une pensée soutenue (*vicāra*) ; s’efforcer de maintenir (*anusañcaraṇa*), voilà ce que cela signifie. Elle a la particularité de continuer la pression sur (de s’occuper de) l’objet. Sa fonction est de maintenir le calme des états psychiques (occupés) avec cela. Elle se manifeste comme ce qui garde la conscience ancrée (sur cet objet).

Dans une concentration de tranquillité (en *samatha*), une pensée soutenue maintient une conscience ancrée sur l’objet de la méditation. Quand on continue à penser à des sujets bénéfiques tels que les vertus du Bouddha ou ses enseignements, il n’y a pas de doute (*vicikicchā*). La pensée soutenue aide à inhiber le doute.

Un autre facteur d’absorption (de *jhāna*) est le « ravissement », « l’enthousiasme » ou « le bonheur » (*pīti*). Ce facteur peut également se manifester avec une conscience enracinée dans l’avidité (un *lobha*-*mūla*-*citta*) et alors il est néfaste. Le type bénéfique de ravissement (*pīti*) se manifestant avec une conscience bénéfique et qui est développé dans une concentration de tranquillité (en *samatha*) est un facteur d’absorption. Le Visuddhimagga (IV, 94) déclare concernant ce « ravissement » :

... Il rafraîchit (*pīṇayati*), donc c’est un ravissement (*pīti*). Il a la caractéristique d’être plaisant, attrayant (*sampiyāna*). Sa fonction est de rafraîchir le corps et le psychisme ; ou sa fonction est d’envahir (frisson avec ravissement). Cela se manifeste par de l’exaltation. Mais c’est classé comme l’une des cinq sortes de bonheur mineur, un bonheur momentané, un bonheur « douche », un bonheur exaltant et un bonheur envahissant (un ravissement).

Selon le Visuddhimagga (IV, 99), le facteur d’absorption du ravissement (du *jhāna pīti*) est un « bonheur envahissant » qui est la « racine de l’absorption ». Lorsque le ravissement (*pīti*) se développe dans des états de concentration de tranquillité (en *samatha*), il inhibe l’obstacle de la malveillance (de *vyāpāda*). Cependant, une compréhension profonde est nécessaire pour savoir s’il s’agit d’un ravissement néfaste (d’un *akusala pīti*) avec attachement ou d’un ravissement bénéfique (d’un *kusala pīti*). Même quand on pense avoir un ravissement bénéfique à partir d’un objet de méditation, il peut y avoir de l’attachement pour celui-ci. Le facteur du ravissement (*pīti*) s’intéresse à l’objet de

la méditation sans s'y attacher. Un ravissement bénéfique qui se délecte du Bouddha, du *Dhamma* et du Sangha ou d'un autre objet de méditation, rafraîchit le psychisme et alors il n'y a pas d'aversion ni d'ennui envers ce qui est bénéfique (*kusala*).

Un autre facteur d'absorption (de *jhāna*) est un ressenti agréable (*sukha*). Ce facteur d'absorption n'est pas une sensation corporelle agréable, mais un ressenti psychique agréable (*somanassa*). Un ressenti agréable (*sukha*) est développé dans la concentration de tranquillité (en *samatha*) à partir d'un objet de méditation. Cependant, comme nous le savons, un ressenti agréable se manifeste souvent avec de l'avidité. Une compréhension profonde (*paññā*) doit savoir précisément quand un ressenti agréable est néfaste (*akusala*) et quand il est bénéfique (*kusala*). Le facteur d'absorption qui est un ressenti agréable bénéfique inhibe les obstacles que sont l'agitation et le regret (*uddhacca* et *kukkucca*). Quand un ressenti agréable bénéfique se manifeste à partir d'un objet de méditation, l'agitation et le regret n'apparaissent pas.

Un état de ravissement (*pīti*) et un ressenti agréable (*sukha*) ne sont pas les mêmes réalités. *Sukha*, qui se traduit par bonheur, plaisir, bien-être ou joie, est un ressenti psychique agréable. *Pīti*, qui se traduit par ravissement, joie, enthousiasme et parfois aussi par bonheur, n'est pas un ressenti ; le ravissement (*pīti*) ne relève pas du groupe d'existence des ressentis (du *vedanākkhandha*), mais du groupe d'existence de cinquante activités psychiques (du *saṅkhārakkhandha*), ce groupe d'existence (ce *khandha*) qui inclut toutes les activités psychiques (les *cetasikas*) à l'exception des ressentis (des *vedanās*) et des perceptions-reconnaissances (des *saññās*[4]). Lors de la lecture des traductions, nous devons distinguer en fonction du contexte de quelle activité psychique il s'agit : d'un ravissement (d'un *pīti*) ou d'un ressenti agréable (d'un *sukha*).

Concernant la différence entre un ravissement (un *pīti*) et un ressenti heureux (*sukha*), le Visuddhimagga (IV, 100) déclare :

---

[4] Voir chapitre 2.

Et chaque fois que les deux sont associés, un ravissement (*pīti*) est la satisfaction d’obtenir un objet désirable, et un ressenti agréable (*sukha*) est l’expérience elle-même quand on l’obtient. Là où il y a ravissement, il y a un ressenti agréable ; mais là où il y a un ressenti agréable, il n’y a pas nécessairement de ravissement. Le ravissement est inclus dans le groupe d’existence de cinquante activités psychiques (le *saṅkhārakkhandha*) ; le ressenti agréable est inclus dans le groupe d’existence des ressentis (le *vedanākkhandha*). Si un homme épuisé dans un désert voit ou entend parler d’un étang à l’orée d’un bois, il aurait du ravissement ; s’il allait dans l’ombre du bois et se servait de l’eau, à ce moment il aurait un ressenti agréable...

Le facteur d’absorption (de *jhāna*) de la concentration (de *samādhi*) est une activité psychique « d’unification du psychisme en un seul point » (un *ekaggatā cetasika*). Cette activité psychique se manifeste avec chaque conscience et sa fonction est de focaliser sur un objet. Chaque conscience ne peut connaître qu’un seul objet, et un facteur « d’unification du psychisme en un seul point » focalise sur cet objet. Un facteur d’unification du psychisme en un seul point, ou facteur de concentration (de *samādhi*), peut être bénéfique aussi bien que néfaste. Un facteur de concentration, quand il est développé dans la pratique de la concentration de tranquillité (en *samatha*), est une concentration bénéfique sur un objet de méditation. Avec un état de concentration, il doit y avoir une compréhension juste qui sait précisément quand une conscience est bénéfique et quand elle est néfaste et qui sait progresser dans la concentration de tranquillité, sinon la concentration juste ne se développera pas. Si l’on s’exerce avec une forte volonté à se concentrer mais qu’il manque cette compréhension juste, il peut y avoir de l’avidité envers l’effort de concentration ou de la colère si l’on ne parvient pas à se concentrer. Et donc la concentration de tranquillité ne peut pas se développer. S’il y a une compréhension juste, alors les conditions sont réunies pour que la concentration se développe. Le Visuddhimagga (XIV, 139) déclare ceci concernant l’état de concentration :

Il (l’état de concentration) (de *samādhi*) place (*ādhiyati*) l’attention de façon équanime (*samaṁ*) sur l’objet, ou il la place dessus de façon juste (*sammā*), ou c’est aussi la simple unification (*samādhāna*) du psychisme, c’est donc la concentration (*samādhi*). Sa caractéristique

est la non-errance, ou sa caractéristique est la non-distraction. Sa fonction est de conglomérer des états de concentration de tranquillité comme l'eau le fait avec la poudre de bain. Cela se manifeste par le calme. Habituellement, sa cause proche est le plaisir. Il doit être considéré comme la stabilité du psychisme, à l'image de la stabilité de la flamme d'une lampe en l'absence de courant d'air.

Un état de concentration (de *samādhi*) inhibe le désir sensoriel (le *kāmacchandha*). Quand il y a une bonne concentration sur un objet bénéfique de méditation, à ce moment l'on n'est pas gêné par un désir sensoriel.

Pour résumer, les cinq facteurs d'absorption (de *jhāna*) nécessaires pour réaliser la première étape d'absorption sont :

- pensée appliquée (*vitakka*)
- pensée soutenue (*vicāra*)
- ravissement, bonheur, enthousiasme (*pīti*)
- ressenti de plaisir, de bien-être (*sukha*)
- concentration (*samādhi*)

L'Atthasālinī (L'Exposé de la Signification I, Livre I, Partie V, Chapitre I, 165) déclare concernant les facteurs des absorptions (des *jhānas*) qui inhibent les obstacles :

… Car on dit que les obstacles sont opposés aux facteurs d'absorption (de *jhāna*), qui leur sont hostiles et les dissipent et les détruisent. De même, il est dit, dans le « Peṭakopadesa », que cette concentration s'oppose au désir sensoriel, que le ravissement (*pīti*) s'oppose à la malveillance, que l'application initiale (*vitakka*) à la paresse et à la torpeur, que le plaisir (*sukha*) s'oppose à l'agitation et à l'inquiétude (à *uddhacca* et à *kukkucca*), que application soutenue (*vicāra*) s'oppose à la perplexité, au doute (*vicikicchā*)...

Les facteurs d'absorption (de *jhāna*) doivent être développés afin d'éliminer temporairement les obstacles. Pour la personne qui veut progresser dans les facteurs d'absorption, une préparation sérieuse s'avère nécessaire. On lit dans le Visuddhimagga (II, 1 et III, 1) que la personne qui veut cultiver la concentration de tranquillité (le *samatha*) doit être bien établie dans la moralité purifiée par des qualités telles que l'absence de désirs, le contentement, l'effacement, l'isolement, l'énergie et des besoins modestes. La moralité se perfectionnera par l'observation des pratiques ascétiques (comme décrit dans Ch. II du Visuddhimagga), qui concernent principalement le moine

quant à l'usage de ses robes, de ses aumônes et de son lieu d'habitation.

Au temps du Bouddha, les laïcs aussi pouvaient réaliser les états d'absorption s'ils avaient accumulé la tendance et la compétence pour perfectionner ceux-ci et s'ils menaient une vie compatible avec le perfectionnement[5]. Il faut vivre dans l'isolement et de nombreuses conditions doivent être remplies.

Les états d'absorption sont tout à fait incompatibles avec les désirs des sens. Il faut être « suffisamment isolé des désirs des sens... » pour pouvoir réaliser les états d'absorption, comme nous le lisons dans de nombreux discours (*suttas*)[6].

Le Visuddhimagga (IV, 81) explique que les désirs des sens sont incompatibles avec la réalisation des états d'absorption (des *jhānas*). Le perfectionnement des états d'absorption n'est pas à la portée de tout le monde. Les états d'absorption ne peuvent pas être réalisés si l'on mène une « vie mondaine », pleine de plaisirs sensoriels, au lieu d'une vie de « peu de désirs, d'isolement, de besoins modestes ».

Le Visuddhimagga (III, 129) déclare qu'il faut se couper de tout ce qui peut être un obstacle au perfectionnement des états de concentration de tranquillité (de *samatha*). Les obstacles sont, par exemple, les déplacements et la maladie, ainsi que le lieu où l'on vit. Il faut éviter de vivre dans un monastère qui, pour diverses raisons, est défavorable au perfectionnement des états d'absorption (des *jhānas*).

Ainsi, avant même de commencer de s'exercer aux états de concentration de tranquillité (de *samatha*), de nombreuses conditions doivent être remplies.

Pour la progression dans la concentration de tranquillité, il faut s'appliquer à un objet approprié de méditation. Il y a

---

[5] Un exemple est donné par la mère de Nanda, à lire dans les Énonciations Graduelles, Livre des Sept, chapitre V, paragraphe 10.

[6] Par exemple, dans les « Discours de Longueur Moyenne » I, n° 21, Discours sur la peur et l'angoisse.

quarante objets de méditation qui peuvent conditionner la concentration de tranquillité et qui sont les suivants :

- 10 exercices avec un support matériel extérieur de concentration (un *kasina*), comme, par exemple, un disque de couleur particulière, une parcelle de terre ou de la lumière.
- 10 objets répugnants (*asubha*), les « méditations du cimetière ».
- 10 rappels, comprenant le rappel du Bouddha, du *Dhamma*, du Sangha, de la vertu morale, de la générosité désintéressée, des divinités, et aussi la pleine attention à la mort, la pleine attention au corps, la pleine attention à la respiration et à la paix (du *nibbāna*).
- La perception de la répulsion envers les aliments.
- La distinction entre les quatre éléments (terre, eau, feu et vent).
- Les 4 demeures sublimes (4 *brahma-vihāras*), comprenant : la bienveillance sans réserve (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), la joie altruiste (*muditā*) et l'équanimité (*upekkhā*) qui, dans ce cas, n'est pas un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (un *upekkhā vedanā*), mais une activité psychique (un *cetasika*) bénéfique (le *tatramajjhattata*).
- 4 objets de méditation pour la progression dans les absorptions du plan immatériel (les *arūpa-jhānas*), qui seront traitées plus tard.

Tous ces objets de méditation choisis pour progresser dans la concentration de tranquillité (en *samatha*) ne conviennent pas à tout le monde, cela dépend en effet de chaque individu. S'il y a une bonne compréhension de la façon de progresser dans la concentration de tranquillité au moyen d'un objet de méditation adapté, celle-ci peut même se développer dans notre vie quotidienne. La bienveillance sans réserve et la compassion, par exemple, peuvent et doivent être développées dans notre vie quotidienne lorsque nous sommes en compagnie d'autres personnes, et alors se manifestent des consciences bénéfiques au lieu de consciences néfastes. Se souvenir du *Dhamma* comprend

également une réflexion sur les enseignements et c'est bénéfique pour tout le monde ; cela aide à commencer de comprendre la vie. Pendant que nous réfléchissons avec des consciences bénéfiques sur les enseignements ou sur l'un des autres objets de méditation, des moments de concentration de tranquillité peuvent se manifester à condition de ne pas nous attacher à la tranquillité.

Dans le Visuddhimagga, il est expliqué comment on peut progresser dans des degrés plus élevés de concentration de tranquillité au moyen d'un objet de méditation. Il est expliqué (Vis. III, 119) que les objets de méditation sont connus par la vue, par le toucher et par l'ouïe (les mots), selon la nature de l'objet. En ce qui concerne les objets connaissables par la vue (comme les supports de concentration matériels colorés [les *kasinas*]) et les méditations du cimetière, le Visuddhimagga (IV, 31) déclare qu'au départ on doit observer de près l'objet de méditation et que, plus tard, on acquiert une image psychique, une « marque » (un *nimitta*) de celui-ci ; on n'a plus besoin d'observer l'objet d'origine. Au début, l'image psychique est encore chancelante et floue mais, plus tard, elle apparaît « cent fois, mille fois plus nette... » Le support de concentration d'origine, par exemple un objet coloré ou bien la terre pourrait avoir des défauts, mais l'image psychique perfectionnée qui est acquise quand on est plus avancé n'a pas les imperfections de l'objet extérieur observé au départ. Cette image perfectionnée est appelée le double similaire (le *paṭibhāga nimitta*).

Au moment où le « double similaire » apparaît, il y a un degré plus élevé de tranquillité et la concentration est plus développée. Cet état est appelé « concentration d'accès » (*upacāra samādhi*). Les consciences ne sont pas des consciences d'absorption (des *jhānacittas*), ce sont encore des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*), mais les obstacles ne se manifestent pas au moment d'une « concentration d'accès ». Cependant, les facteurs d'absorption ne sont pas encore assez développés pour réaliser un état d'absorption et, de plus, il y a encore d'autres conditions nécessaires pour y parvenir. Il faut « garder la marque » (le *nimitta*) pour ne pas perdre l'image psychique perfectionnée que l'on a développée. La

« concentration d'accès » est déjà très difficile à réaliser, mais de « garder la marque », ce qui est nécessaire pour réaliser un état d'absorption, c'est également très difficile. Les conditions pour garder l'image sont, entre autres, un logement et une nourriture adaptés et l'évitement des conversations futiles. Il faut « équilibrer » les cinq « facultés (*indriyas*) spirituelles » constituées des activités psychiques (les *cetasikas*) suivantes :

- la confiance en ce qui est bénéfique (*saddhā*)
- l'énergie (*viriya*)
- l'attention juste (*sati*)
- la concentration (*samādhi*)
- la compréhension (*paññā*).

La confiance (*saddhā*) et la compréhension (*paññā*) doivent être en équilibre afin de ne pas avoir de confiance sans sens critique ni fondement. La concentration (*samādhi*) et l'énergie (*viriya*) doivent être en équilibre car s'il y a concentration mais pas assez d'énergie, il y aura de la paresse et il n'est pas possible à un état d'absorption (de *jhāna*) de se produire. Inversement, avoir beaucoup d'énergie et pas assez de concentration conduit à de l'agitation, ce qui fait que l'on ne peut pas non plus réaliser un état d'absorption. Les cinq « facultés spirituelles » doivent être équilibrées entre elles.

D'après les exemples précédents, nous voyons que l'état de concentration de tranquillité (de *samatha*) ne peut être cultivé sans une compréhension et un examen attentif des réalités enseignées dans l'Abhidhamma et qui sont en fait les réalités de la vie quotidienne. Il faut savoir précisément quand une conscience (un *citta*) est bénéfique et quand elle est néfaste. Il faut connaître les réalités des facteurs d'absorption (de *jhāna*) et il faut savoir, en ce qui concerne soi-même, si les facteurs d'absorption sont développés ou non. Il faut savoir si les activités psychiques (les *cetasikas*) que sont les cinq facultés (les 5 *indriyas*) sont développées et si elles sont équilibrées ou non. Si l'on n'a pas une bonne compréhension de tous ces différents facteurs et des conditions nécessaires pour réaliser la « concentration d'accès » et un état d'absorption, on risque de prendre pour une « concentration d'accès » ce qui ne l'est pas et

pour un état d’absorption ce qui ne l’est pas. Ni une « concentration d’accès » ni un état d’absorption ne peuvent être réalisés sans en avoir cultivé les bonnes conditions.

Tous les objets de méditation ne mènent pas à un état d’absorption, certains n’ont comme résultat qu’une « concentration d’accès », comme les rappels du Bouddha, du *Dhamma* et du *Sangha*. Certains objets de méditation ne mènent qu’à la première étape des absorptions du plan matériel subtil (des *rūpa-jhāna*[7]) et certains autres à toutes les étapes. L’objet de méditation de l’attention à la respiration peut conduire à toutes les étapes des absorptions du plan matériel subtil. Cet objet de méditation, considéré par beaucoup comme relativement facile à suivre, est cependant l’un des plus difficiles. Il faut être attentif à son inspiration et à son expiration là où elles touchent le bout du nez ou la lèvre supérieure. Cet objet de méditation n’est pas connaissable par la vue, mais par le toucher : l’inspiration et l’expiration sont la « marque » (le *nimitta*) sur lequel on porte continuellement son attention. Nous lisons dans le Visuddhimagga (VIII, 208) :

Car tandis que d’autres sujets de méditation deviennent plus clairs à chaque étape supérieure, celui-ci ne le fait pas : en fait, au fur et à mesure qu’il le développe, l’objet devient plus léger pour lui à chaque étape supérieure, jusqu’au point où l’objet n’est plus perceptible.

Plus loin (VIII, 211), nous lisons :

Bien que tout objet de méditation, quel qu’il soit, ne puisse être efficient qu’à la condition d’en être conscient et pleinement attentif, cependant, tout autre objet de méditation autre que celui-ci devient plus évident au fur et à mesure qu’il continue de porter son attention sur lui. Mais cette attention à la respiration est difficile, difficile à développer, un domaine dans lequel seuls les Bouddhas, les *Pacceka*

[7] Une absorption matérielle subtile (Un *rūpa-jhāna*) et une absorption immatérielle (un *arūpa-jhāna*), pour laquelle l’objet de la méditation ne relève plus des phénomènes matériels, se développent à différents stades des absorptions du plan matériel subtil (des *rūpa-jhānas*). Une absorption immatérielle est encore plus subtile qu’une absorption matérielle subtile.

Bouddhas[8] et les fils des Bouddhas sont chez eux. Ce n'est pas une matière ordinaire et elle ne peut pas être cultivée par des personnes ordinaires. En proportion de la continuité d'attention qui lui est portée, elle devient plus paisible et plus légère. Donc, une pleine attention et une compréhension fermes sont nécessaires ici.

L'attention à la respiration est la plus difficile, « ce n'est pas une matière ordinaire », ainsi que le déclare le Visuddhimagga. Le Bouddha et ses grands disciples étaient dotés d'une grande compréhension profonde (*paññā*) et d'autres excellentes qualités et donc, pour eux, c'était un « plan » dans lequel ils étaient chez eux.

Quand on continue à être attentif à la respiration, les inspirations et les expirations deviennent de plus en plus légères et donc d'autant plus difficiles à observer. Nous venons de lire dans la citation qu'une pleine attention et une compréhension fermes sont nécessaires ici. Dans la pratique de la vision pénétrante (de *vipassanā*) comme dans celle de la concentration de tranquillité (de *samatha*), la pleine attention (*sati*) et la compréhension profonde (*paññā*), sont nécessaires, mais l'objet de l'attention dans la pratique de la concentration de tranquillité est différent de celui de la pratique de la vision pénétrante. Dans la pratique de la concentration de tranquillité, l'objet de la conscience est l'un des quarante objets de méditation et son but est le perfectionnement de la concentration de tranquillité. Dans la pratique de la vision pénétrante, l'objet de la conscience est tout phénomène psychique ou tout phénomène matériel qui apparaît au moment présent par l'une des six portes, et le but est d'éliminer la croyance erronée en un « moi » et finalement toutes les souillures psychiques. Par l'état de la concentration de tranquillité, les souillures psychiques peuvent être temporairement maîtrisées, mais leurs tendances latentes ne sont pas éradiquées ; quand les conditions sont favorables, les

---

[8] Un Pacceka Bouddha est un « Bouddha silencieux » qui a réalisé l'illumination sans l'aide d'un enseignant, mais qui n'a pas accumulé la compréhension profonde (*paññā*) et les autres excellentes qualités, les « perfections », à un niveau suffisant pour être capable d'enseigner le Chemin Octuple aux autres.

consciences néfastes se manifestent à nouveau. Nous lisons dans les Discours Graduels (Livre des Six, chapitre VI, paragraphe 6, Citta Hatthisāriputta) que même un moine qui peut réaliser un état d'absorption (de *jhāna*) peut « désavouer la formation de moine » et retourner à la vie profane. Nous lisons que lorsque le Bouddha séjournait près de Vārānasi, dans le Parc aux Daims à Isipatana, certains « anciens » conversaient au sujet de l'Abhidhamma. Citta Hatthisāriputta interrompait leur conversation de temps en temps. Mahā Koṭṭhita lui dit :

« Que le Vénérable Citta Hatthisāriputta n'interrompe pas constamment les propos des anciens sur l'Abhidhamma ; le Vénérable Citta devrait attendre la fin de la discussion ! »

Et quand il eut ainsi parlé, les amis de Citta dirent : « Le Vénérable Mahā Koṭṭhita ne doit pas blâmer le Vénérable Citta Hatthisāriputta. Le Vénérable Citta est un homme sage et capable de parler aux anciens au sujet de l'Abhidhamma. »

« C'est une chose difficile, mes amis, pour ceux qui ne connaissent pas les façons de penser d'une autre personne. Considérez, mes amis, une personne qui, tant qu'elle vit près d'un maître ou d'un professeur dans la vie sainte, est le plus humble des humbles, le plus doux des doux, le plus tranquille parmi les tranquilles ; et qui, quand il quitte le maître ou ses condisciples, tient compagnie aux moines, nonnes, disciples laïcs, hommes et femmes, aux rajahs, à leurs ministres, à des enseignants ou à leurs disciples. Vivant en compagnie, incontrôlé, grossier, se livrant aux ragots, la passion corrompt son cœur ; et avec son cœur corrompu par la passion, il renie la formation et revient à la vie inférieure...

Pensez à nouveau à une personne qui, à l'écart des appétits des sens... entre et demeure dans la première absorption (le premier *jhāna*). Pensant : “J'ai réalisé la première absorption”, il continue à vivre en compagnie, sans retenue, grossier, se livrant aux ragots, la passion corrompt son cœur ; et avec son cœur corrompu par la passion, il désavoue sa formation et retourne à la vie inférieure... »

La même chose est dite des autres étapes des absorptions. On lit alors que Citta Hatthisāriputta a désavoué sa formation et est retourné à la vie inférieure. Mais que peu de temps après il « sortit » (devint moine) à nouveau. Nous lisons :

Et le Vénérable Citta Hatthisāriputta, vivant seul, isolé, sérieux, ardent, résolu, peu de temps après, entra et demeura dans ce but supérieur de la vie sainte – la réalisation ici et maintenant par sa

propre connaissance – pour laquelle les pères de famille quittent à juste titre leur maison pour entrer dans la « vie sans-demeure » ; et il savait : « La naissance est détruite, la vie sainte est vécue, accompli est ce qui devait être accompli, il n'y a plus rien de cela. »

Et le Vénérable Citta Hatthisāriputta fut compté au nombre des *arahat*s.

Même si l'on peut réaliser l'étape la plus élevée des absorptions, notre psychisme peut encore devenir « corrompu par les passions », comme on le lit dans ce discours (ce *sutta*). Quand Citta Hatthisāriputta réalisa l'état de 'Méritant' (d'*arahat*), il réalisa le « but supérieur de la vie sainte ». Aucun obstacle ne pouvait plus se manifester.

Grâce à la vision pénétrante (à *vipassanā*), les obstacles sont éradiqués au cours des étapes successives de l'illumination. Celui qui a réalisé la première étape (Le *sotāpanna*) a éradiqué l'obstacle du doute (*vicikicchā*) ; celui qui a réalisé la troisième étape (l'*anāgāmī*) a éradiqué le désir sensoriel (*kāmacchandha*), la malveillance (*vyāpāda*) et le regret (*kukkucca*) ; le 'Méritant' (l'*arahat*) a éradiqué la paresse et la torpeur (*thīna* et *middha*) et l'agitation (*uddhacca*), il a éradiqué tous les obstacles

Questions

1. Quels phénomènes ultimes (quels *paramattha dhammas*) sont des facteurs d'absorption (de *jhāna*) ?
2. À quel groupe d'existence (à quel *khandha*) appartient le facteur d'absorption du ravissement (*pīti*) ?
3. À quel groupe d'existence appartient le facteur d'absorption du plaisir (*sukha*) ?
4. Quand, en cet instant, nous regardons, y a-t-il une activité psychique « d'unification du psychisme en un seul point » (un *ekaggatā cetasika*) ? Quelle est sa fonction?
5. Quelle est la fonction d'une activité psychique « d'unification du psychisme en un seul point » qui se manifeste avec une conscience d'absorption (un *jhānacitta*) ? Quel est son objet ?
6. Pourquoi la pleine attention à la respiration est-elle l'un des plus difficiles objets de méditation ?
7. Quelle est la différence entre l'attention juste (*sammā-sati*) dans la pratique d'une part de la concentration de tranquillité

(de *samatha*) et d'autre part de la vision pénétrante (de *vipassanā*) ? Quels sont leurs objets d'attention respectifs ?

8. Si l'on ne développe que la pratique de la concentration de tranquillité et pas la pratique de la vision pénétrante, pourquoi les obstacles ne peuvent-ils pas être éradiqués ?

22 Les jhānacittas

Les consciences d'absorption

Il existe de nombreuses consciences (*cittas*) différentes dans notre vie quotidienne qui connaissent des objets par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Dans chaque processus de consciences des cinq portes et de la porte du psychisme il y a des consciences répétitives d'impulsion (des *javana-cittas*) qui sont, dans le cas des non-*arahats*, soit des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) soit des consciences néfastes (des *akusala cittas*). Les consciences répétitives d'impulsion sont la plupart du temps des consciences néfastes parce que nous nous attachons à tous les objets connaissables par les cinq portes des sens et par la porte du psychisme. Nous nous attachons à un objet visuel et à la vision, à un son et à l'audition, en bref à tous les objets que nous connaissons. Nous nous attachons à la vie, nous voulons continuer de vivre et d'avoir des contacts sensoriels. Nous pouvons ne pas observer que nous nous attachons à ce que nous avons vu ou entendu, surtout dans les cas où l'on ne se sent pas satisfait de ce qui a été vu ou entendu. Mais il peut y avoir des consciences enracinées dans l'avidité (des *lobha-mūla-cittas*) avec un ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Il y a probablement de nombreux moments d'avidité qui passent inaperçus, tant dans un processus de l'une des cinq portes des sens que dans le processus de la porte du psychisme. Sans cesse, un objet est connu par l'une des cinq portes des sens puis par la porte du psychisme et il y a là également un processus de consciences de la porte du psychisme qui pensent à des concepts tels que des personnes, des animaux ou des choses. L'attachement aux concepts est susceptible de se manifester très souvent et nous pensons donc la plupart du temps avec des consciences néfastes. Quand nous ne nous appliquons pas à pratiquer la générosité désintéressée, une bonne moralité et la culture psychique, des pensées se manifestent avec des consciences néfastes. Même quand nous accomplissons des actes intentionnels bénéfiques, il y a forcément des consciences néfastes qui remplacent aussitôt ces consciences bénéfiques.

Vision et audition se manifestent très fréquemment et, après avoir vu ou entendu, l'avidité ou la colère peuvent se manifester

à partir de ce que nous avons connu. Les consciences qui connaissent les objets des sens, les consciences bénéfiques et les consciences néfastes, toutes les consciences qui apparaissent dans notre vie quotidienne font partie du plan sensoriel (sont des *kāmāvacara cittas*).

Du fait même que nous connaissons des objets des sens, des souillures psychiques ont tendance à apparaître. Par conséquent, les gens sages, même ceux qui vivaient avant l'époque du Bouddha, qui voyaient les dangers que constituent les contacts sensoriels, développaient les absorptions (les *jhānas*) afin d'être temporairement libérés de ceux-ci. Les consciences d'absorption (les *jhānacittas*) ne sont pas des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*), elles sont d'un autre plan de conscience ; ces consciences connaissent l'absorption d'un objet de méditation par la porte du psychisme. Au moment d'un état d'absorption, on est libéré des contacts sensoriels et des souillures psychiques qui sont liées à ces derniers. Les consciences d'absorption comprennent les consciences du plan matériel subtil (les *rūpāvacara cittas*) qui sont des consciences d'absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhānacittas*) et des consciences du plan immatériel (les *arūpāvacara cittas*) qui sont des consciences d'absorption immatérielle (des *arūpa-jhānacittas*). Une absorption immatérielle est encore plus raffinée qu'une absorption matérielle subtile, puisque les objets de méditation d'absorption immatérielle ne sont pas matériels. Plus tard, je traiterai de leur différence.

Outre les consciences du plan sensoriel, les consciences d'absorption matérielle subtile et les consciences d'absorption immatérielle, il existe d'autres sortes de consciences, les consciences de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara cittas*) qui ont le *nibbāna* pour objet. Ceux qui réalisent l'illumination ont des consciences de compréhension profonde supramondaine qui connaissent le *nibbāna*.

Je traiterai d'abord des consciences d'absorption (des *jhānacittas*). Les consciences d'absorption n'ont pas le même objet que les consciences du plan sensoriel (objet visuel, son ou tout autre objet des sens). Les consciences d'absorption apparaissent dans un processus de consciences qui connaissent un objet de méditation par la porte du psychisme. Dans ce processus, il y a tout d'abord des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*) qui connaissent l'objet de méditation et ensuite, dans ce même processus, une conscience d'absorption (un *jhānacitta*) apparaît.

Ce processus est le suivant :

1. une conscience d'avertissement de la porte du psychisme (un *mano-dvārāvajjana-citta*)
2. un moment de conscience de préparation (un *parikamma*)
3. un moment de conscience de proximité ou d'accès (un *upacāra*)
4. un moment de conscience d'adaptation ou d'accord (un *anuloma*)
5. un moment de conscience de maturité qui surpasse le plan sensoriel –qui « change de lignage » (un *gotrabhū*).
6. un moment de conscience qui réalise un état d'absorption (un *jhānacitta* –ou *appanā*).

Pour certains, une conscience préparatoire (un *parikamma*) n'est pas nécessaire et il y a, dans ce cas, après une conscience d'avertissement de la porte du psychisme, seulement trois consciences du plan sensoriel (3 *kāmāvacara cittas*) au lieu de quatre et qui se manifestent avant qu'apparaisse un moment de conscience qui réalise l'état d'absorption (le *jhānacitta*). Le moment de conscience de maturité (le *gotrabhū*) qui « surpasse » le plan sensoriel est la dernière conscience dans ce processus qui soit une conscience du plan sensoriel (un *kāmāvacara citta*).

Le Visuddhimagga (IV, 74) donne des précisions sur le processus de consciences dans lequel un état d'absorption se produit pour la première fois. Le Visuddhimagga (IV, 78) déclare que dans ce cas, un seul moment de conscience d'absorption (de *jhānacitta*) se produit, remplacé par une

subconscience (un *bhavanga-citta*). Après cela, il y a un processus de consciences du plan sensoriel (de *kāmāvacara cittas*), passant en revue par la porte du psychisme l’état d’absorption qui vient de se produire. Pour cette personne, la capacité de réaliser un état d’absorption est encore faible, elle doit continuer de se purifier des obstacles et de perfectionner les facteurs d’absorption jusqu’à ce que ceux-ci deviennent plus forts. Plus loin (Vis. IV, 123, et suivantes), nous lisons que l’absorption ne peut « durer » qu’à la condition d’être absolument purifiée des états qui font obstacle à la concentration. On doit supprimer complètement l’avidité en passant en revue les dangers des désirs des sens ainsi que les autres obstacles. Quand quelqu’un est devenu plus avancé, il peut y avoir des consciences d’absorption qui se remplacent sur une longue période. Nous lisons (Vis. IV, 125) :

> Mais quand il entre dans un état d’absorption après avoir (d’abord) complètement purifié son psychisme des états qui empêchent la concentration, alors il demeure dans la réalisation même pendant une journée entière, comme une abeille qui est entrée dans une ruche, complètement purifiée...

Les consciences d’absorption sont des actes intentionnels bénéfiques de haut niveau. Quand un état d’absorption a été réalisé, les entraves du désir sensoriel, de la malveillance, de la paresse, de la torpeur, de l’agitation, du regret et du doute sont temporairement neutralisées. Ainsi, on est vraiment tranquille, calme, du moins à ce moment-là.

Comme nous l’avons vu au chapitre précédent, pour la personne qui veut progresser dans les étapes de la concentration de tranquillité (de *samatha*) et pouvoir réaliser les différents états d’absorption, il faut progresser dans les cinq facteurs d’absorption qui peuvent neutraliser les obstacles, à savoir :

- la pensée appliquée (*vitakka*)
- la pensée soutenue (*vicāra*)
- le ravissement (*pīti*)
- le plaisir (*sukha*)
- la concentration (*samādhi*)

Les états d'absorption (les *jhānas*) se développent par étapes, chaque étape étant plus raffinée que la précédente. Il y a en tout cinq étapes d'absorption matérielle subtile (de *rūpa-jhāna*). Pour la première étape il est encore nécessaire que les cinq facteurs d'absorption apparaissent avec la conscience d'absorption (le *jhānacitta*) mais, à chaque étape supérieure, quand on est plus avancé, les facteurs d'absorption sont successivement abandonnés. Quand on réalise une absorption matérielle subtile de la seconde étape, on n'a pas besoin du facteur d'absorption de la pensée appliquée (*vitakka*). À cette étape, une conscience d'absorption peut connaître l'objet de méditation sans la pensée appliquée, qui a la particularité de diriger l'attention sur un objet et la fonction de « frapper » l'objet. Les quatre autres facteurs d'absorption apparaissent encore avec une conscience d'absorption de la deuxième étape.

À la troisième étape d'absorption matérielle subtile, la pensée soutenue est abandonnée. À cette étape on n'a plus besoin de la pensée appliquée ni de la pensée soutenue pour s'absorber dans l'objet de méditation. Il reste maintenant trois facteurs : le ravissement (*pīti*), le ressenti de plaisir (*sukha*), et la concentration (*samādhi*). À la quatrième étape, le ravissement est abandonné. Il y a encore du plaisir (*sukha*), un ressenti agréable qui accompagne la conscience d'absorption (le *jhānacitta*), mais le ravissement (*pīti*) ne se manifeste pas. Sans le ravissement, une conscience d'absorption est plus calme, plus raffinée. À la cinquième étape, le plaisir est également abandonné et un ressenti ni-agréable-ni-désagréable (un *upekkhā vedanā*) accompagne à la place la conscience d'absorption. À cette étape on n'est plus attaché au plaisir, au ressenti agréable. Le facteur d'absorption (de *jhāna*) de la concentration se maintient.

Certaines personnes peuvent, à la deuxième étape d'absorption, abandonner à la fois la pensée appliquée et la pensée soutenue. Par conséquent, ils peuvent, à la troisième étape, abandonner le ravissement, et à la quatrième étape, le ressenti de plaisir. Et donc, pour eux il n'y a que quatre étapes d'absorption au lieu de cinq. C'est la raison pour

laquelle les absorptions du plan matériel subtil (les *rūpa-jhānas*) peuvent être décomptées en quatre ou en cinq étapes (le système quadruple ou le système quintuple). Quand nous lisons les discours (les *suttas*) au sujet des quatre étapes d’absorption, c’est au système quadruple qu’il est fait référence.

Il peut y avoir jusqu’à cinq étapes d’absorption matérielle subtile et il y a donc cinq sortes de consciences bénéfiques du plan matériel subtil (de *rūpāvacara kusala cittas*), qui sont des consciences bénéfiques d’absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhana kusala cittas*). Une conscience d’absorption (un *jhānacitta*) est un acte intentionnel bénéfique (un *kusala kamma*) d’un degré élevé et son résultat karmique heureux (son *kusala vipāka*) est donc d’un degré élevé. Les consciences d’absorption ne produisent pas de résultat karmique au cours de la même vie : leur résultat karmique est une naissance dans l’un des mondes d’existence plus élevée. Le résultat karmique des consciences bénéfiques d’absorption matérielle subtile est la naissance dans un monde d’existence matérielle subtile (un *rūpa-brahma-loka*). Ce type de conscience peut produire un résultat karmique seulement si d’une part la capacité de réaliser un état d’absorption ne s’affaiblit pas et d’autre part si des consciences d’absorption se manifestent peu de temps avant la mort. Si une conscience bénéfique d’absorption matérielle subtile doit produire la prochaine naissance, des consciences bénéfiques d’absorption matérielle subtile apparaissent peu avant la conscience de mort (le *cuti-citta*). Dans ce cas, la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la prochaine vie sera une conscience de résultat d’acte intentionnel bénéfique du plan matériel subtil (un *rūpāvacara vipākacitta*) et cela se produit dans le monde – le plan– d’existence matérielle subtile (le *rūpa-brahma*) approprié. Cette conscience connaît un objet identique à celui des consciences bénéfiques d’absorption matérielle subtile qui se manifestent peu avant la conscience de mort de la vie précédente. Les cinq sortes de consciences bénéfiques d’absorption matérielle subtile sont capables de produire cinq sortes de consciences de résultat karmique bénéfique du plan

matériel subtil. Quand on naît avec une conscience de naissance qui est une conscience de résultat karmique bénéfique du plan matériel subtil, toutes les subconsciences (les *bhavanga-cittas*) et la conscience de mort (le *cuti-citta*) de cette vie seront du même type de conscience que cette conscience de naissance. Une conscience de résultat karmique bénéfique du plan matériel subtil ne peut remplir que les fonctions de naissance (de *paṭisandhi*), de processus d'existence sous-jacent (de *bhavanga*) et de mort (de *cuti*).

Il existe cinq sortes de consciences 'ni causes ni résultats' du plan matériel subtil (5 *rūpāvacara kiriyacittas*) qui sont des consciences de l'*arahat* ayant réalisé les états d'absorption matérielle subtile (les *rūpa-jhānas*). Il n'a pas de consciences bénéfiques (de *kusala cittas*) mais des consciences 'ni causes ni résultats' (des *kiriyacittas*) à la place. Donc, il y a au total quinze consciences d'absorption matérielle subtile :

- 5 consciences bénéfiques (5 *rūpāvacara kusala cittas*).
- 5 consciences de résultat karmique (5 *rūpāvacara vipākacittas*)
- 5 consciences 'ni causes ni résultats' (5 *rūpāvacara kiriyacittas*)

Ceux qui ont réalisé l'étape la plus élevée d'absorption du plan matériel subtil (des *rūpa-jhānas*) et voient les inconvénients de ces absorptions qui dépendent toujours d'objets matériels[1], pourraient vouloir développer les étapes d'absorption immatérielle (les *arūpa-jhānas*). Les objets de méditation d'absorption immatérielle ne sont pas liés à des phénomènes matériels. Il y a quatre étapes d'absorption immatérielle. La première est le « Monde de l'espace illimité »[2] (*ākāsānañcāyatana*). Afin de réaliser cette étape

[1] Les objets de méditation des absorptions du plan matériel subtil (des *rūpa-jhānas*) sont liés à des phénomènes matériels, ils sont connaissables par la vue, le toucher ou l'ouïe.

[2] La quatrième absorption matérielle subtile (4è *rūpa-jhāna*) en comptant selon le « système quadruple ».

d'absorption immatérielle, on doit d'abord réaliser l'étape la plus élevée d'absorption du plan matériel subtil dans l'une des méditations avec un support de concentration matériel extérieur (un *kasina*) (à l'exception du « support de concentration de l'espace limité ») et parvenir à la maîtriser. Nous lisons dans le Visuddhimagga (X, 6) :

Quand il a vu le danger en cela (la quatrième absorption matérielle subtile[3]) de cette manière et a mis fin à son attachement pour elle, il porte son attention sur la « Base consistant en l'Espace Illimité » comme paisible. Puis, quand il a déployé le support de concentration matériel extérieur (le *kasina*) à la limite du plan sensoriel, ou aussi loin qu'il le souhaite, il met fin à ce support matériel de concentration en portant son attention sur l'espace touché par celui-ci, perçu en tant qu'« espace » ou « espace illimité ».

En ce qui concerne le « Monde de l'espace illimité », le Visuddhimagga (X, 8) explique la « suppression » du support matériel de concentration (du *kasina*) :

Et au moment où le support de concentration est supprimé, il ne se ferme ni ne s'en va. C'est simplement que le support est dit « supprimé » en raison de la non-attention qu'il lui porte, son attention étant portée sur « l'espace, l'espace ». Ceci est conceptualisé comme un simple espace laissé par la disparition du support matériel de concentration (du *kasina*)...

De cette façon, il peut dépasser l'étape du support matériel de concentration et réaliser la première étape d'absorption immatérielle (d'*arūpa-jhāna*), le « Monde de l'espace illimité ». Il y a trois autres étapes d'absorption immatérielle, et chacune d'elles est plus subtile et plus paisible que la précédente. La deuxième étape d'absorption immatérielle est le « Monde de la conscience illimitée » (*viññāṇañcāyatana*). L'objet de méditation de cette étape est la première conscience d'absorption immatérielle. Cette conscience avait pour objet « l'espace illimité ». La personne qui veut réaliser la deuxième étape d'absorption immatérielle doit d'abord

---

[3] Le Monde de l'espace illimité (*ākāsānañcāyatana*).

réaliser la « maîtrise » du « Monde de l'espace illimité » ; elle devrait voir les inconvénients de cet étape et y mettre fin. Nous lisons dans le Visuddhimagga (X, 25) :

... Ainsi, ayant mis fin à son attachement à cela, il devrait accorder son attention à la base consistant en une conscience illimitée comme paisible, énonçant encore et encore par « Conscience, conscience » la conscience qui s'est produite en intégrant cet espace (comme étant son objet)...

La troisième étape d'absorption immatérielle est le « Monde du Néant » (*ākiñcaññāyatana*). Nous lisons dans le Visuddhimagga (X, 32) que la personne qui veut réaliser cette étape doit porter son attention sur la non-existence en cet instant de la conscience passée qui a maîtrisé « l'espace illimité », celui-ci ayant fait l'objet de la deuxième étape d'absorption immatérielle, le « Monde de la conscience illimitée ». Nous lisons (X, 33) :

Sans accorder (plus longtemps) d'attention à cette conscience, il devrait (maintenant) formuler encore et encore de cette manière : « Il n'y a rien, il n'y a rien », ou « Vide, vide », ou « Supprimé, supprimé », et y porter son attention, l'examiner et la soumettre au raisonnement et à la réflexion décisive.

Plus loin (X, 35) on lit :

... il demeure ne voyant que sa non-existence, c'est-à-dire sa disparition quand cette conscience est apparue dans l'absorption.

La quatrième absorption immatérielle (4e *arūpa-jhāna*) est le « Monde de Ni perception ni Non-perception » (*N'eva-saññā-pasāsaññāyatana*). Les objets de cette absorption sont les quatre groupes d'existence psychiques (les 4 *nāmakkhandhas*) (les consciences [les *cittas*] et les activités psychiques [les *cetasikas*] associées à celles-ci) qui réalisèrent le Monde du Néant (à la troisième étape d'absorption immatérielle). Nous lisons dans le Visuddhimagga (X, 49) :

Le sens en est le suivant : qu'une absorption (un *jhāna*) avec ses états associés n'a pas de perception ni n'a aucune perception, et ceci en raison de l'absence d'une perception grossière et de la présence d'une perception subtile, et donc elle n'a « ni perception ni non-perception » (*N'eva-saññā-n'asāsaññaṃ*).

Plus loin (X, 50) on lit :

.. Ou bien : la perception est ici ni perception, puisqu'elle est incapable d'accomplir la fonction décisive de perception, ni non-perception, puisqu'elle est présente dans un état subtil en tant que formation résiduelle, elle n'est donc « ni perception ni non-perception »...

Il y est également expliqué que le ressenti qui apparaît avec cette conscience d'absorption (ce *jhānacitta*) est « ni ressenti ni non ressenti » (car il est présent à l'état subtil en tant que formation résiduelle) ; la même chose s'applique à la conscience, au contact (*phassa*) et aux autres activités psychiques (*cetasikas*) se manifestant avec cette conscience d'absorption.

Puisqu'il y a quatre étapes d'absorption immatérielle (4 *arūpa-jhānas*), il existe quatre sortes de consciences bénéfiques du plan immatériel (4 *arūpāvacara kusala cittas*). Elles peuvent produire un résultat karmique (un *vipāka*) sous la forme d'une naissance dans l'un des mondes d'existence heureuse que sont les mondes d'existence immatérielle (les *arūpa-brahma-lokas*). Les quatre sortes de consciences bénéfiques du plan immatériel produisent quatre sortes de conscience de résultat karmique du plan immatériel (4 *arūpāvacara vipākacittas*). Lorsque la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) est une conscience de résultat karmique du plan immatériel, toutes les subconsciences (les *bhavanga-cittas*) et la conscience de mort (le *cuti-citta*) de cette existence seront du même type que celui de cette conscience. Une conscience de résultat karmique du plan immatériel ne peut remplir que les fonctions de naissance, de processus d'existence sous-jacent et de mort[4].

---

[4] Tout comme dans le cas d'une conscience bénéfique du plan matériel subtil (d'un *rūpāvacara kusala citta*), une conscience bénéfique du plan immatériel (un *arūpāvacara kusala citta*) ne peut pas produire de résultat karmique (de *vipāka*) dans la même durée de vie. Par conséquent, elle ne remplit que les fonctions de naissance (de *paṭisandhi*), de subconscience (de *bhavanga*) et de mort (de *cuti*).

Il existe quatre sortes de consciences ‘ni causes ni résultats’ du plan immatériel (4 *arūpāvacara kiriyacittas*) qui sont celles des *arahats* qui réalisent les étapes d’absorption immatérielle (les *arūpa-jhānas*). Ainsi, il y a au total douze consciences du plan immatériel (12 *arūpāvacara cittas*). En les résumant, ce sont :

- 4 consciences bénéfiques (4 *arūpāvacara kusala cittas*).
- 4 consciences de résultat karmique (4 *arūpāvacara vipākacittas*)
- 4 consciences ‘ni causes ni résultats’ (4 *arūpāvacara kiriyacittas*)

Ceux qui ont cultivé les états d’absorption (les *jhānas*) peuvent progresser dans les différentes sortes de « connaissance directe » (d’*abhiññā*)[5]. Ils devraient réaliser la plus élevée des étapes d’absorption matérielle subtile (la quatrième selon le système quadruple et la cinquième selon le système quintuple) dans les méditations ayant un support matériel de concentration (un *kasina*), et ils devraient exercer « un contrôle complet du psychisme de quatorze manières » (décrit dans le Visuddhimagga, chapitre XII). Par exemple, ils devraient, avec les différentes méditations ayant un support matériel de concentration, être capables de réaliser les étapes successives d’absorption matérielle subtile dans un ordre et dans l’ordre inverse. En développant les différentes sortes de « connaissance directe » ou de « pouvoirs supra normaux », leur concentration deviendra plus avancée. Les « pouvoirs supra normaux » (les *abhiññās*) sont les suivants :

1. Des pouvoirs magiques tels que traverser les murs, marcher sur l’eau, voyager dans les airs.
2. L’oreille divine, par laquelle on entend des sons à la fois célestes et humains, lointains et proches.
3. La connaissance du psychisme des autres.

[5] Également traduit par « pouvoirs supra normaux » ou « pouvoirs psychiques supérieurs ».

4. L’œil divin, par lequel on voit la mort et la naissance des êtres.
5. Le souvenir de ses vies antérieures.

Ce sont les cinq « pouvoirs supra normaux mondains ». Cependant, il existe un sixième pouvoir, qui est réalisé par une conscience supramondaine (un *lokuttara citta*), à savoir l’éradication de toutes les souillures psychiques, quand l’état d’*arahat* est réalisé. Ce sixième pouvoir est le plus important et, pour le réaliser, la vision pénétrante doit être pleinement développée.

Ceux qui ont cultivé les bonnes conditions peuvent réaliser des « merveilles ». Dans les Graduels (Livre des Trois, chapitre VI, paragraphe 60, III, Sangārava), il est fait référence à la plus grande « merveille ». Alors qu’ils se trouvaient ensemble dans le palais, le Bouddha a demandé au brahmane Sangārava quel était le sujet de conversation de la fête royale. Le brahmane Sangārava répondit qu’ils parlaient du fait que dans les temps passés les moines étaient moins nombreux, mais que ceux qui possédaient des pouvoirs supranormaux étaient plus nombreux, et que maintenant c’était exactement le contraire. Le Bouddha lui dit :

« En ce qui concerne ce sujet, brahmane, il y a ces trois merveilles. Quelles sont ces trois merveilles?

La merveille de la puissance accrue, la merveille de la lecture des pensées, la merveille de l’enseignement.

Et quelle est, brahmane, la merveille du surcroît de puissance?

En l’occurrence, une personne jouit de diverses surpuissances. De un, il devient plusieurs, d’être plusieurs, il devient un ; visible ou invisible, il traverse sans encombre un mur, un rempart, une montagne, comme s’il s’agissait de l’air ; il plonge dans la terre et remonte comme dans de l’eau ; il marche sur l’eau sans la séparer comme sur la terre ferme ; il parcourt l’air assis les jambes croisées, comme un oiseau avec ses ailes ; même cette lune et ce soleil, pourtant d’une puissance et d’une majesté si grandes, il les manipule et les caresse de la main ; jusqu’au monde de Brahma, il a le pouvoir de son corps. Ceci, brahmane, est appelé « la merveille du surcroît de puissance ».

Et quelle est, brahmane, la merveille de la lecture des pensées? Dans ce cas, on peut déclarer au moyen d'un signe : "Ainsi est ton esprit. Tel et tel est ton esprit. Ainsi sont tes consciences."

Le Bouddha s'est étendu sur la lecture des pensées, puis il a dit ceci :

« Et quelle est, brahmane, la merveille de l'enseignement?

Dans ce cas, on enseigne ainsi : Raisonne ainsi, pas ainsi. Applique ton esprit ainsi, pas ainsi. Abandonne cet état, acquiers cet état et demeures-y. Ceci, brahmane, est appelé "la merveille de l'enseignement". Ce sont donc les trois merveilles. Maintenant, de ces trois merveilles, laquelle vous paraît la plus magnifique et la plus excellente ? »

« De ces merveilles, Maître Gotama, la merveille du surcroît de puissance me semble être de la nature de l'illusion. Quant à la merveille de la lecture des pensées… cela aussi, maître Gotama, me semble de la nature de l'illusion.

Mais pour ce qui est de la merveille de l'enseignement… de ces trois merveilles, celle-ci me paraît comme la plus magnifique et la plus excellente. »

Sangārava demanda alors au Bouddha s'il possédait les trois merveilles et le Bouddha lui répondit que oui. Sangārava demanda également si un autre moine les possédait et le Bouddha répondit :

« Oui, en effet, brahmane. Les moines qui possèdent ces trois pouvoirs merveilleux ne sont pas seulement un ou deux ou trois, ni même quatre ou cinq cents, mais beaucoup plus nombreux que cela. »

Sangārava a ensuite exprimé sa confiance en prenant refuge dans le Bouddha, le Dhamma et le Sangha, et il a demandé à être accepté comme adepte laïc.

À l'époque du Bouddha, de nombreux moines avaient cultivé des conditions des « pouvoirs merveilleux ».

La plus grande « merveille » d'entre elles, cependant, est la « merveille de l'enseignement », car elle peut conduire à l'éradication de toutes les souillures, à la fin de toutes les souffrances.

Pour ceux qui ont acquis de grandes capacités pour la réalisation des états d'absorption (des *jhānas*), il y a de nombreux avantages puisque les états d'absorption sont des actes intentionnels bénéfiques de haut niveau. L'un de ces

avantages est une naissance heureuse, même pour ceux qui réalisent seulement la « concentration d’accès » (*upacāra samādhi*) (Vis. XI, 123). Cependant, même une naissance dans l’un des mondes heureux est souffrance (*dukkha*), parce qu’une vie dans un monde d’existence heureuse peut être suivie d’une naissance dans un monde de très grande souffrance. Par conséquent, aucune naissance ne doit être préférée à une autre. La fin de la naissance ne peut être réalisée qu’en développant une compréhension profonde (*paññā*) qui élimine les souillures psychiques.

Les états d’absorption (les *jhānas*) sont appelés dans les enseignements « demeurer dans l’aisance, ici, maintenant » (par exemple, dans le « Discours sur La Suppression », Discours de Longueur Moyenne I, n° 8). Ceux qui sont avancés dans le perfectionnement de la concentration de tranquillité peuvent avoir plusieurs consciences d’absorption (de *jhānacittas*) successives, car ils ont cultivé des conditions pour cela. Ils sont vraiment « à l’aise, ici, maintenant ». Cependant, le Bouddha ferait remarquer que « demeurer à l’aise » n’est pas la même chose que « supprimer définitivement » (éradiquer). Nous lisons dans le Discours sur La Suppression que le Bouddha a dit à Cunda à propos d’un moine qui pouvait pratiquer les états d’absorption matérielle subtile (les *rūpa-jhānas*) :

La situation se produit, Cunda, lorsqu’un moine, à l’écart des plaisirs des sens, éloigné des états psychiques de mauvaise qualité, peut entrer et demeurer dans la première absorption (le premier *jhāna*) qui s’accompagne d’une pensée initiale (d’un *vitakka*) et d’une pensée soutenue (d’un *vicāra*) et de la distanciation, et est ravi et joyeux. Cette pensée peut lui venir : « Je pratique l’éradication ». Mais ceci, Cunda, n’est pas appelé « éradication » dans la discipline pour un noble (un *ariyan*). Ceci est appelé « demeurer en toute tranquillité, ici, maintenant » dans la discipline pour un noble (un *ariyan*).

Le Bouddha a dit la même chose en ce qui concerne la réalisation des autres états d’absorption matérielle subtile. Concernant le moine qui pouvait réaliser les absorptions du plan immatériel, il a dit :

... Cette pensée peut lui venir : « Je pratique l'éradication ». Mais ceci, Cunda, ne s'appelle pas « l'éradication » dans la discipline pour un noble (un *ariyan*) ; ceci est appelé « demeurer dans la sérénité » dans la discipline pour un noble...

Ceux qui ont accumulé de grandes compétences pour les états d'absorption (les *jhānas*) et ont développé la vision pénétrante (le *vipassanā*) peuvent réaliser l'illumination avec des consciences d'absorption supramondaine (des *lokuttara jhānacittas*) ayant pour base ou fondement les facteurs d'absorption des différents états d'absorption, en fonction de leurs accumulations[6]. Au lieu d'un objet de méditation spécifique à la concentration de tranquillité (au *samatha*), c'est le *nibbāna* qui est l'objet connu par une conscience supramondaine entre les absorptions successives. Dans le processus au cours duquel l'illumination est réalisée, une conscience du Chemin (le *magga-citta*) qui est une conscience bénéfique supramondaine (un *lokuttara kusala citta*) est immédiatement remplacée par une conscience du Fruit (un *phala-citta*) (conscience du résultat de la conscience du Chemin). Quand les consciences du Fruit –du résultat– ont cessé, ce processus de consciences cesse. La conscience du Chemin de cet état de réalisation de l'illumination ne peut pas apparaître à nouveau, mais pour ceux qui ont développé les états d'absorption et réalisé l'illumination avec une conscience d'absorption supramondaine, une conscience du Fruit peut apparaître à nouveau, ayant le *nibbāna* comme objet, même plusieurs fois dans la vie.

Ceux qui ont réalisé la quatrième étape d'absorption du plan immatériel (des *arūpa-jhānas*), le « Monde d'aucune perception ni non-perception », et ont également réalisé la troisième étape de l'illumination, l'étape de 'Celui qui ne reviendra plus' (de l'*anāgāmī*), ou qui ont réalisé l'étape de 'Méritant' (de l'*arahat*), peuvent réaliser la « cessation » (*nirodha-samāpatti*) qui est la cessation temporaire des activités matérielles et psychiques.

[6] Ceci sera expliqué plus en détail au chapitre 23.

La personne qui a réalisé la « cessation » (« l'arrêt des perceptions-reconnaissances et des ressentis ») est différente d'un cadavre. Nous lisons dans le Discours Majeur du Florilège (Discours de Longueur Moyenne, n° 43) que Mahā-Koṭṭhita a posé quelques questions à Sāriputta. Il a aussi posé des questions au sujet de l'état d'un cadavre et sur la différence entre un cadavre et un moine qui a réalisé la cessation. Nous lisons que Mahā-Koṭṭhita a demandé :

« En ce qui concerne ce corps, Vénérable, quand tant de choses ont cessé, ce corps est-il rejeté, jeté de côté comme une bûche de bois privée de sens ?

« En ce qui concerne ce corps, Vénérable, lorsque ces trois choses ont cessé : la vitalité, la chaleur et les consciences, alors ce corps est-il rejeté, jeté de côté comme une bûche de bois privée de sens?

« Quelle est la différence, Vénérable, entre cette chose morte, défunte, et ce moine qui a réalisé l'arrêt des perceptions-reconnaissances et des ressentis ? »

« Vénérable, les activités matérielles de cette chose morte, défunte, ont été arrêtées, se sont calmées, les activités vocales ont été arrêtées, se sont calmées, les activités psychiques ont été arrêtées, se sont calmées, la vitalité est entièrement détruite, la chaleur dissipée, les organes des sens sont entièrement brisés. Mais ce moine qui a réalisé l'arrêt des perceptions-reconnaissances et des ressentis, bien que ses activités matérielles aient été arrêtées, se sont calmées, bien que ses activités vocales ont été arrêtées, ont diminué, bien que ses activités psychiques ont été arrêtés, ont diminué, sa vitalité n'est pas entièrement détruite, sa chaleur n'est pas dissipée, ses organes des sens sont purifiés. Ceci, Vénérable, est la différence entre une chose morte, défunte, et ce moine qui a réalisé l'arrêt des perceptions-reconnaissances et des ressentis. »

Pour ceux qui sortent de la cessation, la première conscience (*citta*) qui apparaît est une conscience du Fruit (un *phala-citta*) qui est une conscience de résultat karmique supramondaine (un *lokuttara vipākacitta*), ayant le *nibbāna* comme objet. Dans le cas de 'Celui qui ne reviendra plus' (de l'*anāgāmī*), c'est une conscience du Fruit (un *phala-citta*) de l'étape de 'Celui qui ne reviendra plus' et dans le cas du 'Méritant' (de l'*arahat*) c'est une conscience du Fruit de

l'*arahat*. Le Visuddhimagga (XXIII, 50) déclare que leur psychisme tend vers le *nibbāna*. Nous lisons :

Vers quoi tend le psychisme de celui qui a émergé ? Il tend vers le *nibbāna*. Car il est dit ceci: « Quand un *bhikkhu* a émergé de l'accomplissement de la cessation des perceptions-reconnaissances et des ressentis, ami Visākha, son esprit s'incline vers l'isolement, se penche vers l'isolement, a tendance à l'isolement » (Discours de Longueur Moyenne, n° 44, 302).

Dans le Discours Inférieur de Gosiṅga (Discours de Longueur Moyenne I, n° 31), nous lisons que le Bouddha est venu voir Anuruddha, Nandiya et Kimbila pendant leur séjour dans le bois de sala de Gosiṅga. Le Bouddha les a interrogés sur leur vie dans la forêt. Ils pouvaient réaliser toutes les étapes des absorptions du plan matériel subtil (des *rūpa-jhānas*) et celles du plan immatériel (des *arūpa-jhānas*) et ils pouvaient « y demeurer » aussi longtemps qu'ils le souhaitaient. Le Bouddha leur a dit :

« C'est bien, Anuruddha, c'est bien. Mais avez-vous, Anuruddha, en passant tout à fait au-delà de cette demeure, en apaisant cette demeure, réalisé un autre état plus avancé, une connaissance excellente et une vue dignes des nobles, un confort constant ? »

« Comment cela pourrait-il ne pas en être ainsi, Seigneur ? Nous, Seigneur, aussi longtemps que nous le souhaitons, passant bien au-delà de l'état de ni perception ni non-perception, entrant dans l'arrêt des perceptions-reconnaissances et des ressentis, y demeurer, et avoir vu par une compréhension profonde intuitive que nos souillures psychiques en viennent à être totalement détruites. En passant tout à fait au-delà de cette demeure, Seigneur, en apaisant cette demeure, un autre état plus avancé, une excellente connaissance et une vue dignes des nobles, un confort constant est réalisé. Mais nous, Seigneur, ne tenons pas d'autre confort constant plus élevé ou plus excellent que ce confort constant. »

« C'est bien, Anuruddha, c'est bien. Il n'y a pas d'autre confort constant plus élevé ou supérieur en excellence que ce confort constant. »

Questions

1. Quel est l’avantage des états des absorptions du plan immatériel (des *arūpa-jhānas*) par rapport à ceux du plan matériel subtil (des *rūpa-jhānas*) ?
2. Quelle est la différence entre la quatrième étape des absorptions du plan immatériel, le « Monde de ni perception ni non-perception » et la « cessation » ?
3. Quelqu’un ayant développé la quatrième étape des absorptions du plan immatériel peut-il réaliser la cessation ?
4. Quel est le but des « pouvoirs supra normaux » (des *abhiññā*s) ?
5. Lorsque six « pouvoirs supra normaux » sont mentionnés, lequel est le plus grand ?
6. Quel avantage y a-t-il pour ceux qui développent à la fois les étapes d’absorption (de *jhāna*) et la vision pénétrante (le *vipassanā*) et qui réalisent l’illumination ?
7. Quel est l’objet d’une conscience au moment d’un état d’absorption ?
8. Par quelle porte une conscience d’absorption (un *jhānacitta*) peut-elle faire l’expérience d’un objet ?
9. Quel est l’objet d’une conscience d’absorption supramondaine (d’un *lokuttara jhānacitta*) ?

23 Les lokuttara cittas

Les consciences de compréhension profonde supramondaine

Voici, selon l'Abhidhamma, les différentes sortes de consciences bénéfiques (*kusala*): les consciences bénéfiques du plan sensoriel (les *kāmāvacara kusala cittas* ou *mahā-kusala cittas*), les consciences bénéfiques du plan matériel subtil (les *rūpāvacara kusala cittas*) qui sont des consciences d'absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhānacittas*) et les consciences bénéfiques du plan immatériel (les *arūpāvacara kusala cittas*) qui sont des consciences d'absorption immatérielle (des *arūpa-jhānacittas*). Toutes ces consciences sont de type bénéfique mais elles n'éliminent pas les tendances latentes des souillures psychiques. Seules les consciences bénéfiques de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara kusala cittas*) –ou consciences du Chemin– (*magga-cittas*)[1], éliminent les tendances latentes des souillures psychiques. Lorsque toutes les souillures psychiques sont complètement éradiquées, cela met fin au cycle de la naissance et de la mort. On peut se demander si les consciences bénéfiques de compréhension profonde supramondaine éliminent vraiment les souillures psychiques de façon à ce qu'elles ne se manifestent plus. Il y a de nombreuses souillures psychiques. Nous avons de l'avidité (*lobha*), de la colère (*dosa*) et de l'ignorance (*moha*). Nous avons de l'avarice, de la jalousie, de l'inquiétude, du doute, de la vanité et encore beaucoup d'autres souillures psychiques. L'attachement au concept du « moi » est profondément enraciné : nous prenons notre psychisme et notre corps pour « moi ». Il est difficile de comprendre comment toutes ces souillures psychiques peuvent être éradiquées. Il y a un Chemin qui mène à cette éradication, mais nous avons accumulé des souillures psychiques à un point tel qu'elles ne peuvent pas être éradiquées en une seule fois. Les

---

[1] *Magga* signifie chemin. Une conscience bénéfique supramondaine (un *lokuttara kusala citta*) est appelée *magga-citta* ou conscience du Chemin.

croyances erronées (*diṭṭhi*) doivent d'abord être éradiquées ; tant que nous prenons les réalités pour nous-mêmes, il ne peut y avoir d'éradication de quelque souillure psychique que ce soit. Il y a quatre étapes d'illumination : celle de 'Celui qui est entré dans le Courant' (de *sotāpanna*), celle de 'Celui qui ne reviendra qu'une fois' (de *sakadāgāmī*), celle de 'Celui qui ne reviendra plus' (de l'*anāgāmī*) et celle du 'Méritant' (de l'*arahat*). À chacune de ces étapes, une conscience bénéfique supramondaine, à savoir une conscience du Chemin (un *magga-citta*), apparaît qui connaît le *nibbāna* et élimine les souillures psychiques. Le noble qui a réalisé la première étape d'illumination (Le *sotāpanna*) a complètement éradiqué les croyances erronées au point qu'elles ne peuvent plus jamais réapparaître, mais il n'a pas éradiqué toutes les souillures psychiques. Celles-ci sont éradiquées étape par étape, et ce n'est que lorsque l'étape de l'*arahat* a été réalisée qu'elles le sont toutes.

On peut se demander comment est-il possible de savoir que l'on a réalisé l'illumination. Une conscience supramondaine est accompagnée de la compréhension profonde (*paññā*) qui a été développée par la pratique de la vision pénétrante (par *vipassanā*). On ne réalise pas l'illumination sans avoir développé la vision pénétrante. Il y a plusieurs étapes à la vision pénétrante. Tout d'abord, le doute sur la différence entre ce qui est phénomène psychique (*nāma*) et phénomène matériel (*rūpa*) est éradiqué. On peut comprendre, en théorie, qu'un phénomène psychique est une réalité qui connaît un objet et qu'un phénomène matériel est une réalité qui ne connaît rien. Cependant, la compréhension théorique, la compréhension du niveau de la pensée, n'est pas la même chose que la compréhension directe qui réalise ce qui est psychique comme étant psychique et ce qui est matériel comme étant matériel. Par exemple, lorsqu'il y a un son, qui est un phénomène matériel, il y a aussi l'audition, qui est un phénomène psychique, et ces réalités ont des caractéristiques différentes. Il ne peut y avoir d'attention qu'à une seule caractéristique à la fois et, à ce moment précis, une compréhension juste de la réalité peut se manifester. Tant qu'il n'y a pas de pleine attention à la réalité

actuelle, il y aura un doute sur la différence entre ce qui est phénomène psychique (*nāma*) et ce qui est phénomène matériel (*rūpa*). Pour éliminer le doute il doit y avoir une pleine attention aux différentes sortes de phénomènes psychiques et de phénomènes matériels qui apparaissent dans la vie quotidienne. Lorsque la première étape d'illumination, qui n'est que l'étape initiale, est réalisée, il n'y a plus aucun doute sur la différence entre les caractéristiques d'un phénomène psychique et celles d'un phénomène matériel. Les caractéristiques d'un phénomène psychique et d'un phénomène matériel doivent être examinées toujours et encore jusqu'à ce qu'elles soient clairement connues telles qu'elles sont et, à partir de là, il n'y a plus de croyances erronées à leur sujet. La réalisation de l'apparition et de la disparition des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels est un niveau supérieur de la vision pénétrante qui ne peut pas se produire tant que l'on ne voit pas la différence entre ce qui caractérise un phénomène psychique et ce qui caractérise un phénomène matériel. Toutes les différentes étapes de la vision pénétrante doivent être réalisées dans le bon ordre[1]. La compréhension profonde (*paññā*) doit continuer d'examiner les caractéristiques des réalités telles qu'elles apparaissent par les six portes afin que les trois caractéristiques des phénomènes conditionnés, à savoir la nature fugace (*anicca*), la souffrance (*dukkha*) et l'inexistence d'un « moi », d'une entité-ego (*anattā*), puissent être pénétrées de plus en plus. Quand la compréhension profonde a clairement compris ces trois caractéristiques l'illumination peut se réaliser ; la compréhension profonde peut alors connaître le *nibbāna*, la réalité inconditionnée. Lorsque la compréhension profonde a été développée à ce degré, il ne peut y avoir aucun doute quant à savoir si l'on a réalisé l'illumination ou non.

Le mot anglais « enlightenment » (traduit dans ce texte par « illumination » NDT) peut avoir des significations différentes et peut donc créer de la confusion. Le terme pāli pour

[1] Voir Visuddhimagga chapitres XX et XXI et « Le Chemin de la Discrimination » I, Traité de la Connaissance, chapitres V-X.

l’illumination est « bodhi ». Littéralement, *bodhi* signifie la connaissance ou la compréhension. L’accomplissement de l’illumination dans le contexte des enseignements bouddhiques se réfère à une compréhension –ou connaissance (*paññā*) développée jusqu’à devenir une compréhension profonde supramondaine (*lokuttara paññā*) qui accompagne les consciences supramondaines (les *lokuttara cittas*) qui connaissent le *nibbāna*. L’illumination est en fait quelques instants de consciences de compréhension profonde supramondaine qui ne durent pas. Le *nibbāna* n’apparaît pas et ne disparaît pas, mais les consciences de compréhension profonde supramondaine qui connaissent le *nibbāna* disparaissent et sont remplacées par des consciences du plan sensoriel ; dans le cas des nobles qui n’ont pas encore réalisé la quatrième étape d’illumination, les consciences néfastes (les *akusala cittas*) sont également appelées à se manifester à nouveau. Cependant, les souillures psychiques qui ont été éradiquées lors de la réalisation de chaque étape d’illumination ne se manifestent plus.

Seul le chemin juste, le Chemin Octuple, peut conduire à l’illumination. Si l’on suit un chemin erroné, le but ne peut pas être atteint. Quand on suit un chemin erroné, on a des croyances erronées (*diṭṭhi*). Dans l’Abhidhamma, les souillures psychiques ainsi que les différentes sortes de croyances erronées sont classées de diverses manières comme, par exemple, dans la classe des souillures psychiques liées à l’attachement (à *upādāna*). Trois des quatre sortes d’attachements mentionnées dans cette classe se rapportent à diverses formes de croyances erronées (de *diṭṭhi*) ; ces trois sortes d’attachement ont été complètement éradiquées par ‘Celui qui est entré dans le Courant’ (le *sotāpanna*). L’une d’entre elles est de : « s’attacher aux règles et aux rituels » (*sīlabbatupādāna*) qui inclut la mauvaise pratique de la vision pénétrante (de *vipassanā*). Certaines personnes pensent qu’elles peuvent réaliser l’illumination en suivant un chemin autre que le Chemin Octuple, mais c’est une illusion. Il n’y a pas d’autres moyens conduisant à l’illumination.

Le Chemin Octuple est développé par la pleine attention aux phénomènes psychiques (des *nāmas*) et aux phénomènes

matériels (des *rūpas*) qui apparaissent dans la vie quotidienne, comme la vision, un objet visuel, l'audition, un son, une pensée, un ressenti, de l'avidité, de la colère ou les autres souillures psychiques à l'instant où elles se manifestent. Si le Chemin Octuple n'est pas développé en étant pleinement attentif à toutes les réalités qui apparaissent dans la vie quotidienne, les croyances erronées ne peuvent être éradiquées et donc, même la première étape de réalisation de l'illumination, l'étape de 'Celui qui est entré dans le Courant' (de *sotāpanna*), ne peut être réalisée. Par conséquent, il n'y a pas d'autre moyen qui conduise à l'illumination que de progresser dans la compréhension juste des réalités, et qui est la compréhension profonde (*paññā*) de l'Octuple Sentier.

Qu'est-ce que la compréhension juste ? C'est voir les phénomènes psychiques (les *nāmas*) et les phénomènes matériels (les *rūpas*) tels qu'ils sont : fugaces (*anicca*), souffrance (*dukkha*) et dénués de « moi », d'entité-ego (*anatta*). Une compréhension juste peut être développée. Quand nous avons encore des croyances erronées, nous prenons les réalités pour nous-mêmes : nous prenons une vision pour « moi », nous prenons un objet visuel pour « moi », un ressenti pour « moi », on prend une perception-reconnaissance (un *saññā*) pour « moi », on prend une pensée pour « moi », on prend les souillures psychiques pour « moi », on prend aussi de bonnes qualités comme la pleine attention et la compréhension profonde (*paññā*) pour « moi ». En étant attentif aux caractéristiques des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels qui apparaissent, une compréhension juste peut se développer et la croyance erronée en un « moi » peut être éradiquée.

Tant qu'on n'est pas devenu 'Celui qui est entré dans le Courant' (*sotāpanna*), on peut dévier du chemin juste, et suivre une mauvaise pratique. Une mauvaise pratique, par exemple, consiste à penser que l'on devrait porter l'attention uniquement sur des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels spécifiques ou particuliers, au lieu de porter l'attention sur l'apparition de tout phénomène psychique et de tout phénomène matériel quel qu'il soit. Les gens peuvent, par exemple, croire que l'avidité, la colère et l'ignorance ne doivent pas ou ne

peuvent pas être des objets de la pleine attention. Cependant, les consciences néfastes sont des réalités qui surviennent en raison de leurs conditions, de leurs causes karmiques respectives, elles font partie de notre vie quotidienne. Si l’on sélectionne les objets d’attention, on continuera de s’attacher au concept d’un « moi » qui pourrait exercer un contrôle sur notre vie. Certains pensent que la vision pénétrante (le *vipassanā*) ne peut être développée qu’en étant assis dans un endroit tranquille, et ensuite ils établissent des règles pour sa pratique et, donc, ils ne pourront pas voir que cette pleine attention est dénuée de « moi », d’entité-ego (*anattā*).

En plus des croyances erronées (des *diṭṭhis*), ‘Celui qui est entré dans le Courant’ (le *sotāpanna*) a éradiqué d’autres souillures psychiques. Il a éradiqué le doute (le *vicikicchā*). Le doute est classé parmi les obstacles ; cela nous empêche d’effectuer ce qui est bénéfique. On peut douter du Bouddha, du Dhamma, du Sangha, de la pratique juste. ‘Celui qui est entré dans le Courant’ n’a plus de doute.

Une autre activité psychique néfaste (un *akusala cetasika*) éradiquée par ‘Celui qui est entré dans le Courant’ est l’avarice (*macchariya*). Le Visuddhimagga (XXII, 52) mentionne cinq sortes d’avarice :

Il existe cinq formes d’avarice, à savoir : l’avarice pour le logement, pour la famille, pour le gain, pour le Dhamma et pour les éloges, qui se manifestent comme une incapacité de supporter de partager avec les autres l’une de ces choses, à commencer par le logement.

L’Atthasālinī (L’Exposé de la Signification, Livre II, partie II, chapitre II, 374, 375) donne une explication sur ces cinq formes d’avarice concernant l’hébergement du moine, la famille qu’il visite afin de recevoir les quatre nécessités (robes, nourriture, abri et médicaments), les quatre nécessités elles-mêmes (mentionnées comme « gains »), la connaissance du Dhamma et les louanges (concernant la beauté personnelle ou les vertus).

On y explique qu’il y a avarice si l’on ne veut partager aucune de ces choses avec les autres. Cependant, il n’y a pas d’avarice si l’on ne veut pas partager ces choses avec quelqu’un

qui est une mauvaise personne ou quelqu'un qui abuserait de ces choses. Par exemple, si l'on n'enseigne pas le Dhamma à quelqu'un qui abusera du Dhamma, il n'y a aucune avarice quant au Dhamma. On voit ainsi que l'éradication de l'avarice ne signifie pas de tout partager avec n'importe qui. 'Celui qui est entré dans le Courant' a éradiqué l'avarice ; les cinq sortes d'avarice mentionnées ci-dessus ne se manifestent plus.

De plus, 'Celui qui est entré dans le Courant' a éradiqué l'envie (*issā*). L'envie peut se manifester avec une conscience enracinée dans la colère (un *dosa-mūla-citta*). Le Visuddhimagga (XIV, 172) déclare concernant l'envie :

> L'action de convoiter est l'envie. L'envie a la particularité d'être jaloux du succès des autres. Sa fonction est de générer de l'insatisfaction. Elle se manifeste par de la colère. Sa cause immédiate est le succès d'un autre...

'Celui qui est entré dans le Courant' est une « personne noble » (un *ariyan*), bien qu'elle n'ait pas éradiqué toutes les souillures psychiques. C'est une « personne noble », car au moment de l'illumination, quand la conscience du Chemin (le *magga-citta*) est apparue, elle est devenue une personne différente ; 'Celui qui est entré dans le Courant' n'est plus un « mondain » (un *puthujjana*). Il n'y a plus de tendances latentes accumulées pour les croyances erronées (les *diṭṭhis*) ni pour les doutes (le *vicikicchā*) et il n'y a plus de penchant pour l'avarice (*macchariya*) ni pour l'envie (*issā*).

Qu'est-ce qu'une tendance latente ? Quand nous désirons quelque chose, nous avons de l'avidité. Quand les consciences enracinées dans l'avidité (les *lobha-mūla-cittas*) ont disparu, il existe d'autres sortes de conscience qui ne sont pas accompagnées d'avidité. Cependant, l'avidité qui est apparue s'est accumulée et reste latente. Lorsqu'il y a des conditions pour son apparition, elle peut se manifester à nouveau avec une conscience néfaste (un *akusala citta*).

Les tendances latentes dorment dans chaque conscience, même dans les subconsciences (les *bhavanga-cittas*) qui pourtant ne connaissent jamais d'objet par l'une des cinq portes des sens ni par la porte du psychisme.

La question peut se poser de savoir si les tendances latentes des croyances erronées (des *diṭṭhis*) sont éradiquées progressivement ou en une seule fois. La réponse est qu’au cours du perfectionnement de la compréhension profonde les croyances erronées sont progressivement éliminées jusqu’à l’éradication totale des tendances latentes de celles-ci lors de la réalisation de l’illumination. On ne peut pas réaliser l’illumination sans en avoir cultivé les bons facteurs. Nous voyons qu’à l’époque du Bouddha certaines personnes pouvaient réaliser l’illumination rapidement, même pendant un discours ; certaines pouvaient réaliser l’illumination après une explication plus détaillée de la vérité, alors que d’autres durent progresser dans le Chemin Octuple pendant plus longtemps avant de pouvoir réaliser l’illumination. Tout dépend du degré de compréhension profonde (de *paññā*) déjà accumulée, y compris au cours des vies antérieures. Quant à la réalisation de l’illumination dans le temps présent, les bons facteurs doivent être cultivés ; l’illumination ne peut pas se produire tout d’un coup. Si l’on porte l’attention sur l’apparition de toutes les sortes de phénomènes psychiques et de phénomènes matériels dans la vie quotidienne, la compréhension profonde peut examiner leurs caractéristiques et ainsi se développer. Nous ne pouvons pas nous attendre à beaucoup d’attention juste (de *sati*) ni de compréhension profonde au début. Cependant, chaque moment d’attention est fructueux, car il peut conditionner d’autres moments d’attention qui ainsi vont s’accumuler. Par le perfectionnement d’une compréhension juste des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, les croyances erronées s’amoindriront progressivement jusqu’à ce que finalement la tendance latente des croyances erronées soit complètement éradiquée par la conscience du Chemin (le *magga-citta*) qui est une conscience bénéfique supramondaine (un *lokuttara kusala citta*) apparue à ‘Celui qui est entré dans le Courant’. Par la suite, les croyances erronées ne se manifesteront plus jamais.

‘Celui qui est entré dans le Courant’ (un *sotāpanna*) n’a pas éradiqué toutes les souillures psychiques. On peut se demander s’il peut encore parler aux autres d’une manière déplaisante. Parmi les dix sortes d’actes intentionnels néfastes (de *kamma*-

pathas akusala) il y a quatre actions par la parole qui sont : mentir, médire, parler durement, entretenir un bavardage futile et inutile. ‘Celui qui est entré dans le Courant’ a éradiqué le mensonge. Il peut parler toujours d’une manière hostile aux autres ou tenir des propos durs, mais pas au point de le mener à une naissance dans un monde de très grande souffrance. ‘Celui qui est entré dans le Courant’ ne peut plus naître dans un monde de très grande souffrance.

Un bavardage inutile est ce qui n’a pas pour objectif la générosité désintéressée, la moralité ou la culture psychique. Cela n’est pas éradiqué par ‘Celui qui est entré dans le Courant’, il ne peut être éradiqué que par un *arahat*.

On peut se poser la question de savoir s’il est nécessaire de classer les souillures psychiques de telle ou telle façon. Le but de l’étude de l’Abhidhamma est une compréhension juste des réalités. Si l’on ne l’étudie pas du tout, on ne pourra pas distinguer le bon chemin du mauvais. Ne vivant pas à l’époque du Bouddha, nous ne pouvons pas entendre les enseignements directement de lui et dépendons donc des enseignements qui nous parviennent par les Écritures. Par conséquent, il est utile d’étudier les Écritures et aussi l’Abhidhamma. La mesure avec laquelle nous étudions en détail les réalités dépend de notre tendance personnelle. Apprendre les différentes façons de classer les souillures psychiques nous aide à voir leurs différents aspects. Par exemple, les croyances erronées (les *diṭṭhis*) sont classées comme souillures psychiques connues sous le nom de tendances latentes ou penchants (*anusayas*) et sont également classées comme l’un des « intoxicants » ou « débordements » (*āsavas*), qui sont une autre classe de souillures psychiques. De plus, les souillures psychiques sont classées comme des attachements (*upādāna*) ; comme nous l’avons vu, trois sortes de croyances erronées sont regroupées dans cette classe. Les souillures psychiques sont également classées comme « liens » (*ganthas*), comme « obstacles » (*nīvaraṇas*) et de plusieurs autres manières. Chaque manière de les classer nous montre un aspect différent des souillures psychiques et ainsi nous comprenons mieux à quel point elles se sont accumulées et combien il est difficile de les éradiquer. Seules les consciences du Chemin (les

magga-cittas) qui sont des consciences bénéfiques de compréhension profonde supramondaine (des *lokuttara kusala cittas*) peuvent les éradiquer. Toutes les souillures psychiques ne peuvent pas être éradiquées par la conscience du Chemin (le *magga-citta*) de la première étape d’illumination. Comme nous l’avons vu, il y a quatre étapes d’illumination : l’étape de ‘Celui qui est entré dans le Courant’ (du *sotāpanna*), celle de ‘Celui qui ne reviendra qu’une fois’ (de *sakadāgāmī*), celle de ‘Celui qui ne reviendra plus’ (de l’*anāgāmī*) et celle du ‘Méritant’ (de l’*arahat*), et pour chacune des ces étapes, il y a une conscience du Chemin (un *magga-citta*) qui connaît le *nibbāna* et élimine les souillures psychiques. Les souillures psychiques sont progressivement éradiquées par la conscience du Chemin spécifique à chacune des quatre étapes de l’illumination. Ainsi, il existe quatre sortes de conscience du Chemin. Il existe donc quatre sortes de conscience du Fruit (4 *phala-cittas*) qui sont des consciences de résultat karmique supramondain (des *lokuttara vipākacittas*) et qui sont le résultat, le « Fruit » des quatre consciences du Chemin (des 4 *magga-cittas*). Seule une conscience du Chemin peut éliminer les souillures psychiques ; une conscience du Fruit, qui aussi connaît le *nibbāna*, est un résultat (un *vipāka*), le résultat d’une conscience du Chemin (d’un *magga-citta*).

Au moment de l’illumination, le *nibbāna* est l’objet connu par une conscience supramondaine (un *lokuttara citta*). Certains pensent que le *nibbāna* est un endroit, un monde, un plan d’existence auquel on peut accéder. Pour mieux comprendre ce qu’est le *nibbāna*, nous devons considérer ce qu’est notre vie maintenant : des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels qui apparaissent et disparaissent. Notre vie est souffrance (*dukkha*), car ce qui apparaît et disparaît est insatisfaisant. Si le *nibbāna* était un monde où nous continuerions d’exister, il n’y aurait pas de fin à l’apparition et à la disparition des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, pas de fin à la souffrance. Le *nibbāna*, cependant, est un phénomène (un *dhamma*) inconditionné, il n’apparaît pas et ne disparaît pas. Le *nibbāna* est donc la fin de l’apparition et de la disparition des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, la fin de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et

de la mort. Le *nibbāna* est la fin de la souffrance. Quand on a réalisé la première étape de l'illumination, l'étape de 'Celui qui est entré dans le Courant' (du *sotāpanna*), on est assuré d'en finir avec le cycle de la naissance et de la mort, c'est-à-dire de la fin de la souffrance.

Quand une personne qui n'est pas un 'Méritant' (un *arahat*) meurt, la dernière conscience de sa vie, la conscience de mort (le *cuti-citta*) est remplacée par la conscience de naissance (le *paṭisandhi-citta*) de la prochaine vie et c'est ainsi que la vie continue. Tant qu'il y aura des souillures psychiques, la vie doit continuer. Le fait que nous sommes ici dans le monde humain est conditionné, causé par des souillures psychiques. Même s'il y a naissance dans un monde céleste, dans un monde d'existence matérielle subtile (un *rūpa-brahma-loka*) ou dans un monde d'existence immatérielle (un *arūpa-brahma-loka*), elle est conditionnée, causée karmiquement par des souillures psychiques.

Le 'Méritant' (L'*arahat*) n'a plus de souillures psychiques, il n'a plus à naître dans quelque monde que ce soit. Le 'Méritant' doit mourir, car il est né et la naissance doit être suivie de la mort. Cependant, pour lui, la conscience de mort ne sera pas remplacée par une conscience de naissance. C'est pourquoi il n'y aura plus pour lui d'apparition de phénomènes psychiques ni de phénomènes matériels dans une nouvelle vie, et cela signifie la fin du cycle de la naissance et de la mort.

Pour les personnes qui considèrent cela comme l'anéantissement de la vie, c'est quelque chose d'effrayant. On peut se persuader que la vie est belle et qu'elle doit continuer pour toujours, mais si nous développons la « lucidité » –la vision pénétrante– nous verrons de plus en plus clairement que la vie est constituée d'éléments psychiques et d'éléments matériels qui apparaissent selon de leurs propres conditions et doivent ensuite disparaître ; ils sont hors de contrôle, personne ne peut les faire durer. Nous ne pouvons pas provoquer l'apparition d'un ressenti agréable et, s'il se manifeste, il le fait à cause de ses propres conditions. Il n'est présent que pour un temps extrêmement court et peut être remplacé par un ressenti désagréable. Les idées que nous nous faisons habituellement de

la vie et du bonheur seront progressivement changées. Si l’on s’attache encore au concept du « moi » on est inquiet pour ce qui arrivera au « moi » après la mort. Pour l’*arahat* la question de ce qui se passe après la mort ne se pose pas ; il n’a plus de souillures psychiques et donc plus d’attachement à la vie. Le noble (L’*ariyan*) sait que ce que le non-noble (le non-*ariyan*) prend pour du bonheur est de la souffrance (*dukkha*) ; le non-noble prend pour du malheur ce que le noble appelle du bonheur. Le perfectionnement de la compréhension profonde (*paññā*) apporte une sorte de bonheur qui est différent de ce que l’on a l’habitude de prendre pour du bonheur. Nos souillures psychiques sont la vraie cause de dérangement, d’inquiétude et d’agitation, elles sont la cause de toute douleur. Le *nibbāna* est la cessation de l’avidité, de la colère et de l’ignorance, et donc la cessation de toute souffrance.

Quand on n’est pas un noble, on ne peut pas vraiment comprendre ce qu’est le *nibbāna*. Si nous ne pouvons pas encore connaître la vraie nature des phénomènes (des *dhammas*) conditionnés qui apparaissent et disparaissent, on ne peut pas connaître le phénomène inconditionné, le phénomène qui n’apparaît ni ne disparaît.

Comme nous l’avons vu, il existe quatre phénomènes ultimes (4 *paramattha dhammas*) : les consciences (les *cittas*), les activités psychiques (les *cetasikas*), les phénomènes matériels (les *rūpas*) et le *nibbāna*. Les consciences, les activités psychiques et les phénomènes matériels sont des réalités qui apparaissent et disparaissent, ce sont des phénomènes conditionnés et donc de la souffrance (*dukkha*). Le *nibbāna* n’apparaît pas et ne disparaît pas ; il n’y a pas de conditions grâce auxquelles il apparaîtrait, c’est un phénomène inconditionné. Le *nibbāna* est la fin de la souffrance. S’il n’y avait pas de cessation à la souffrance, le Bouddha n’aurait pas enseigné le Chemin menant à la cessation de la souffrance. Cependant, comme il y a une cessation à la souffrance, le Bouddha a enseigné le Chemin qui y mène. Nous lisons dans les Versets d’Élévation (Udāna, chapitre VIII, 3, Khuddaka Nikāya) que pendant son séjour au Parc d’Anāthapiṇḍika, le Bouddha a dit ceci aux moines :

Moines, il y a un non né, non devenu, non-fait, non-conditionné[2].

Moines, si ce non né, non devenu, non fait, non conditionné n'était pas, il serait évident qu'il n'y aurait pas de possibilité d'échapper à cet ici qui est né, devenu, fait, conditionné[3].

Mais puisque, moines, il y a un non né... donc la possibilité d'échapper à cet ici qui est né, devenu... est évidente.

Le *nibbāna* peut être connu à la réalisation de l'illumination, mais l'illumination ne peut être réalisée que si la compréhension profonde (*paññā*) a été développée jusqu'au point où elle peut connaître les phénomènes (les *dhammas*) conditionnés tels qu'ils sont : fugaces (*anicca*), souffrance (*dukkha*) et dénués de « moi », d'entité-ego (*anattā*).

À la réalisation de l'illumination, une conscience du Chemin (un *magga-citta*) qui est une conscience bénéfique supramondaine (un *lokuttara kusala citta*) connaît le *nibbāna*. Quand une conscience du Chemin a cessé, elle est remplacée immédiatement par une conscience du Fruit (un *phala-citta*) qui est une conscience de résultat karmique supramondaine (un *lokuttara vipākacitta*) qui connaît un objet identique à celui de la conscience du Chemin. En comparaison, un acte intentionnel bénéfique du plan sensoriel (un *kāmāvacara kusala kamma*) peut produire un résultat karmique (un *vipāka*) dans la même durée de vie mais jamais dans un même processus.

Une conscience bénéfique du plan matériel subtil (un *rūpāvacara kusala citta*) et une conscience bénéfique du plan immatériel (un *arūpāvacara kusala citta*) produisent un résultat karmique seulement dans une prochaine vie comme conscience de naissance et comme subconscience. C'est différent d'une conscience du Chemin (d'un *magga-citta*) qui est remplacée immédiatement dans le même processus par des consciences du Fruit (des *phala-cittas*), qui sont deux ou trois moments de

---

[2] *Asaṅkhata*, non formé, qui ne dépend d'aucune condition durant sa manifestation.

[3] *Saṅkhata*, conditionné. Parfois traduit par « formé » ou « construit ». C'est ce qui a été « assemblé » (*sankharoti*), formé par l'association de différentes conditions.

consciences de résultat karmique (de *vipākacitta*), selon l'individu.

Quand quelqu'un réalise l'étape d'illumination de 'Celui qui est entré dans le Courant' (de *sotāpanna*), la conscience du Chemin et les consciences du Fruit spécifiques à 'Celui qui est entré dans le Courant' se manifestent. La conscience du Chemin de 'Celui qui est entré dans le Courant' élimine les souillures psychiques qui doivent être éradiquées lors de cette étape et de façon définitive. Ainsi, la conscience du Chemin de 'Celui qui est entré dans le Courant' ne peut apparaître qu'une seule fois dans le cycle de la naissance et de la mort.

Une conscience du Fruit (un *phala-citta*) peut apparaître à nouveau dans d'autres processus de consciences si l'illumination a été réalisée avec une conscience d'absorption supramondaine (un *lokuttara jhānacitta*). Quelqu'un ayant développé les étapes d'absorption et acquis la « maîtrise » des absorptions (Vis. IV, 131) et qui développe également la vision pénétrante (le *vipassanā*) peut réaliser l'illumination avec une conscience supramondaine ayant pour base les facteurs d'absorption de l'une des étapes d'absorption (un *lokuttara jhānacitta*). Il est extrêmement difficile d'acquérir la « maîtrise » des absorptions ; on devrait pouvoir, par exemple, déterminer le moment d'y entrer et celui d'en sortir. Ce n'est que lorsque cette maîtrise a été acquise que les états d'absorption peuvent être des « bases » pour la vision pénétrante, c'est-à-dire des objets de pleine attention pour la pratique de la vision pénétrante (de *vipassanā*). De cette façon, l'attachement à la vision fausse d'un « moi » qui réaliserait ces états d'absorption peut être éradiqué.

Ceux qui réalisent l'illumination ont des accumulations différentes et, en fonction de celles-ci, les consciences d'absorption supramondaine (les *lokuttara jhānacittas*) ont pour bases les facteurs d'absorption des différentes étapes d'absorption. Une conscience du Fruit (un *phala-citta*) qui a pour base des facteurs d'absorption peut se reproduire plusieurs fois, en connaissant le *nibbāna*[4].

---

[4] Cette réalisation est appelée *phala samāpatti*, la réalisation du Fruit.

Les consciences peuvent être comptées pour quatre-vingt-neuf ou pour cent vingt et un. Quand les consciences sont comptées pour cent vingt et un il y a, au lieu de huit consciences de compréhension profonde supramondaine[5], quarante consciences de compréhension profonde supramondaine et qui ont pour base les facteurs de l'un des états d'absorption. Comme nous l'avons vu, il y a cinq étapes d'absorption matérielle subtile (de *rūpa-jhānas*) et à chacune de ces étapes les facteurs d'absorption sont successivement abandonnés[6] ; jusqu'à la cinquième étape (ou à la quatrième selon le système quadruple), il y a des facteurs encore présents de concentration (de *samādhi*) et d'équanimité (ressenti ni-agréable-ni-désagréable) (d'*upekkhā*) qui remplacent un ressenti de plaisir (de *sukha*). Les consciences de compréhension profonde supramondaine peuvent avoir pour base les facteurs d'absorption de chacune des étapes d'absorption. Par exemple, quand les consciences de compréhension profonde supramondaine ont pour base les facteurs d'absorption de la cinquième étape d'absorption matérielle subtile, cela signifie qu'elles ont pour base la concentration et l'équanimité (ressenti ni-agréable-ni-désagréable).

Quant aux consciences d'absorption immatérielle (aux *arūpa-jhānacittas*), elles ont des objets de méditation différents de ceux des états d'absorption matérielle subtile (des *rūpa-jhānas*), mais les facteurs d'absorption qui en constituent les bases sont les mêmes que ceux de la cinquième étape d'absorption matérielle subtile, à savoir la concentration et l'équanimité. Ainsi, les facteurs d'absorption des cinq sortes d'absorption matérielle subtile doivent être pris en compte lorsque nous classons les

---

[5] Une conscience du Chemin (un *magga-citta*), qui est une conscience bénéfique supramondaine (un *lokuttara kusala citta*), et une conscience du Fruit (un *phala-citta*), qui est une conscience de résultat karmique supramondaine (un *lokuttara vipākacitta*), apparaissent à chacune des quatre étapes de l'illumination.

[6] Voir le chapitre 22.

consciences d’absorption de compréhension profonde supramondaine ayant pour base les facteurs d’absorption des différentes étapes d’absorption matérielle subtile et d’absorption immatérielle. Par conséquent, chacune des huit consciences de compréhension profonde supramondaine peut être comptée cinq fois et, donc, il y a quarante consciences de compréhension profonde supramondaine.

Lorsque les consciences sont comptées pour quatre-vingt-neuf, elles peuvent être résumées comme suit :

- 12 consciences néfastes du plan sensoriel (12 *akusala cittas*)
- 18 consciences sans racines du plan sensoriel (18 *ahetuka cittas*)
- 8 consciences bénéfiques du plan sensoriel (8 *mahā-kusala cittas*)
- 8 consciences de résultat avec racines élevées du plan sensoriel (8 *mahā-vipākacittas*)
- 8 consciences ‘ni cause ni résultat’ avec racines élevées du plan sensoriel (8 *mahā-kiriyacittas*)

Ce qui fait 54 consciences du plan sensoriel (54 *kāmāvacara cittas*)

- 15 consciences d’absorption matérielle subtile (15 *rūpāvacara cittas*)
- 12 consciences d’absorption immatérielle (12 *arūpāvacara cittas*)
- 8 consciences de compréhension profonde supramondaine (8 *lokuttara cittas)*

Quand les consciences sont comptées 121, il y a, au lieu de 8 consciences de compréhension profonde supramondaine (de 8 *lokuttara cittas*), 40 consciences de compréhension profonde supramondaine (40 *lokuttara cittas*).

Le Chemin vers le *nibbāna* semble extrêmement long et l’on peut se demander si l’on ne pourra jamais en réaliser le but. Il ne faut ni être impatient ni espérer un résultat dans un futur lointain. Au lieu de cela, nous devons considérer ce qui doit être fait en cet instant même : progresser dans la compréhension juste des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels qui apparaissent précisément en ce moment. C’est de cette façon que nous nous préparons à réaliser finalement le *nibbāna*.

24 L'illumination

On ne peut pas réaliser l'illumination sans une bonne préparation. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (V, Mahā-vagga, Livre XI, 'Celui qui est entré dans le Courant', chapitre I, paragraphe 5, Sāriputta) sur les quatre nécessités pour devenir 'Celui qui est entré dans le Courant' (un *sotāpanna*).

Le *sutta* raconte ceci :

Le Vénérable Sāriputta alla voir le Pleinement Illuminé, et en arrivant il le salua et s'assit à ses côtés. Au Vénérable Sāriputta assis à ses côtés le Pleinement Illuminé a dit ceci :

« "Une nécessité pour entrer dans le Courant ! une nécessité pour entrer dans le Courant !" dit le dicton, Sāriputta. Dites-moi, Sāriputta, en quoi consiste une nécessité pour entrer dans le Courant. »

« Seigneur, l'association avec ce qui est juste est une nécessité pour entrer dans le Courant. Écouter le Dhamma juste est une nécessité pour entrer dans le Courant. Appliquer l'esprit est une nécessité pour entrer dans le Courant. Se conformer au Dhamma est une nécessité pour entrer dans le Courant. »

« Bien dit, Sāriputta ! Bien dit, Sāriputta ! En effet, ce sont là les nécessités pour entrer dans le Courant. Maintenant encore, Sāriputta, ils disent : "Le Courant ! le Courant !". Et qu'est-ce que le Courant, Sāriputta ? »

« Le Courant, Seigneur, est précisément ce Noble (*ariyan*) Chemin Octuple, à savoir : compréhension juste, pensée juste, paroles justes, actions du corps justes, moyens de subsistance justes, effort juste, attention juste, concentration juste. »

« Bien dit, Sāriputta ! bien dit, Sāriputta ! Le Courant est précisément ce Noble Chemin Octuple. Maintenant encore, Sāriputta, ils disent : 'Celui qui est entré dans le Courant ! celui qui est entré dans le Courant !' Qui est-ce donc 'Celui qui est entré dans le Courant', Sāriputta ? »

« Quiconque, Seigneur, est saint dans ce Noble Chemin Octuple, que celui-ci ait tel ou tel nom, soit de tel ou tel clan, est appelé 'Celui qui est entré dans le Courant' ». »

La première nécessité, l'association avec une personne juste, est la plus importante. Il serait impossible de trouver le chemin juste par soi-même. Seuls les bouddhas ont accumulé une

compréhension (*paññā*) profonde telle qu’ils peuvent trouver le chemin par eux-mêmes, sans l’aide d’un enseignant. Les autres gens, par contre, ont besoin des enseignements d’un Bouddha pour trouver le chemin juste car l’ignorance s’est accumulée depuis un temps infini. Nous avons besoin de nous associer avec une personne juste, un bon ami en *Dhamma*, qui peut nous indiquer le chemin juste, car nos souillures psychiques nous empêchent de trouver ce chemin juste. Notre bon ami en *Dhamma* peut nous encourager à progresser dans une compréhension juste des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels.

La question peut se poser de savoir ce qu’il faut faire si l’on n’est pas en mesure de trouver un bon ami en *Dhamma*. La lecture des Écritures n’est-elle pas une nécessité pour trouver le Chemin menant à l’illumination ? Il est vrai que la lecture des Écritures est également très utile puisque celles-ci peuvent nous encourager à être pleinement attentifs aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels dans la vie quotidienne. Nous pourrions cependant interpréter les enseignements dans le mauvais sens. Entrer en contact avec la bonne personne qui peut nous aider à comprendre les enseignements ainsi que la pratique conformément aux enseignements va dépendre de conditions. Les actes intentionnels bénéfiques (les *kusala kammas*) accumulés peuvent être les conditions pour que nous rencontrions cette bonne personne.

Quand nous avons écouté le *Dhamma* expliqué par une bonne personne, nous devons « appliquer l’esprit » ; c’est la troisième nécessité. Nous ne devons pas suivre aveuglément une personne qui nous enseigne le *Dhamma*, mais nous devons étudier les Écritures nous-mêmes, réfléchir sur le *Dhamma* et l’examiner avec soin, et cela afin de tester la vérité.

Le véritable test de la vérité est la pratique elle-même. Par conséquent, la quatrième nécessité est de « se conformer au Dhamma », qui est le perfectionnement du Chemin Octuple. En étant pleinement attentifs aux phénomènes apparaissant par les six portes, nous pouvons déterminer nous-mêmes s’il est vrai

que ces phénomènes ne sont que des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels et qu’ils résultent de conditions. Nous pouvons examiner par nous-mêmes s’ils sont fugaces (*anicca*) ou permanents, s’ils sont souffrance (*dukkha*) ou bonheur, s’ils sont dénués d’un « moi », d’une entité-ego (*anattā*) ou s’ils sont dotés d’un « moi », d’une entité-ego. Nous pouvons découvrir, grâce à la pratique elle-même, si nous comprenons vraiment les enseignements. Si nous pratiquons d’une mauvaise façon, nous pouvons découvrir que cela ne conduit pas à une bonne compréhension des réalités de notre vie quotidienne. Grâce au perfectionnement du Chemin Octuple, nous aurons plus confiance (*saddhā*) dans les enseignements du Bouddha. Nous aurons plus confiance lorsque nous constatons que, grâce à une bonne compréhension des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels dans la vie quotidienne, il y a moins d’attachement au concept du « moi ».

Les consciences de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara cittas*) ne peuvent se manifester sans que nous ayons cultivé les bons facteurs. Certains souhaitent la fin de la souffrance mais sans développer la compréhension profonde dans la vie quotidienne. Ils espèrent qu’un jour ces consciences apparaissent. Le Bouddha a souligné que la réalisation des Quatre Nobles Vérités est difficile et il a dit cela non pas pour décourager les gens, mais afin de leur rappeler de ne pas être insouciants.

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (V, Mahā-vagga, Livre XII, Les Vérités, chapitre V, paragraphe 5, Le Trou de la serrure) que, lorsque le Bouddha séjournait à Vesālī au Grand Bosquet, Ānanda s’est rendu à Vesālī pour sa tournée d’aumône. Dans Vesālī il a vu de jeunes Licchavi pratiquer le tir à l’arc. Il est allé voir le Bouddha et a dit ceci :

« Seigneur, m’étant vêtu au matin et prenant le bol et la robe externe, je me suis mis en chemin pour Vesālī afin d’y effectuer ma tournée de mendicité. Puis, Seigneur, j’ai vu des jeunes Licchavi dans le gymnase pratiquer le tir à l’arc, tirant, même à partir d’une bonne distance, à travers un très petit trou de serrure, et fendre une flèche, coup après coup, sans jamais rater. Et je me suis dit, Seigneur : “Exercés à tirer sont ces jeunes Licchavi ! bien exercés à tirer sont en

effet ces jeunes Licchavi, pour pouvoir même à bonne distance faire éclater une flèche à travers un très petit trou de serrure, coup après coup, sans jamais la manquer !" »

« Maintenant, que pensez-vous, Ānanda : qu'est-il de plus difficile, quelle est la tâche la plus difficile à accomplir : tirer comme cela ou percer un cheveu, sept fois divisé, avec un autre cheveu ? »

« Seigneur, bien sûr, fendre un cheveu de cette manière est le plus dur, la tâche la plus difficile. »

« Exact ! ainsi, Ānanda, ceux qui pénètrent le sens de : ceci est *dukkha*, ceci est la cause de l'apparition de *dukkha*, ceci est la cessation de *dukkha*, ceci est la pratique qui conduit à la cessation de *dukkha*, percent quelque chose de beaucoup plus difficile à percer.

C'est pourquoi, Ānanda, vous devez vous efforcer pour réaliser : ceci est *dukkha*, ceci est la cause de l'apparition de *dukkha*, ceci est la cessation de *dukkha*, ceci est la pratique qui conduit à la cessation de *dukkha*. »

On pourrait se sentir découragé en lisant ce discours ; il semblerait qu'il soit impossible de réaliser l'illumination. Cependant, si l'on développe le chemin juste, et pas un chemin erroné, on réalisera les Quatre Nobles Vérités ; on atteindra l'illumination. La façon de réaliser les Quatre Nobles Vérités est d'être pleinement attentif aux réalités qui apparaissent maintenant : la vision, l'objet visuel, l'avidité (*lobha*), la colère (*dosa*) ou toute autre réalité. Il ne faut pas se décourager quand il nous semble que nous ne faisons pas de progrès rapides. La plupart des gens s'attachent à la réussite et s'impatientent quand ils ne constatent pas une réussite immédiate ; s'attacher à la réussite n'est cependant pas bénéfique pour la progression dans la compréhension profonde (*paññā*), c'est même néfaste.

Certaines personnes pensent que le perfectionnement de la concentration de tranquillité (du *samatha*) peut donner une réussite plus rapide. La concentration de tranquillité, quand elle a été développée de la bonne manière, a pour résultat la tranquillité. Quand une absorption est réalisée, l'avidité, la colère et l'ignorance sont temporairement éliminées. Cependant, la réalisation des absorptions est extrêmement difficile et de nombreuses conditions doivent être réunies. Quand on perfectionne la concentration de tranquillité, les obstacles

peuvent encore apparaître : il y aura encore des désirs sensoriels, de la malveillance, de la paresse et de la torpeur, de l’agitation, de l’inquiétude et du doute jusqu’à ce que « la concentration d’accès », c’est-à-dire l’absorption, ait été réalisée.

Le but de la pratique de la vision pénétrante (de *vipassanā*) n’est pas la tranquillité, mais l’éradication des croyances erronées et finalement de toutes les souillures psychiques. Cet objectif peut nous sembler lointain, mais chaque court moment d’attention juste portée aux phénomènes psychiques et aux phénomènes matériels est très fructueux ; cela aide à éliminer l’attachement au concept du « moi ». Tant que l’on est pleinement attentif, il n’y a pas d’avidité, de colère et d’ignorance. Bien que la tranquillité ne soit pas le but de la vision pénétrante, au moment de l’attention juste, il y a des consciences bénéfiques et celles-ci sont accompagnées de tranquillité.

Vipassanā, la vision pénétrante, est le perfectionnement de la compréhension juste de tous les phénomènes psychiques et matériels qui se présentent dans la vie quotidienne. La vision pénétrante se développe par étapes et au cours de son perfectionnement les caractéristiques des phénomènes psychiques et matériels seront comprises avec de plus en plus de lucidité, et leur apparition et leur disparition sont connues en direct. Quand la vision pénétrante a été développée étape par étape, les phénomènes psychiques et matériels qui se présentent par les six portes peuvent être clairement vus comme fugaces (*anicca*), souffrance (*dukkha*) et dénués de « moi », d’entité-ego (*anattā*). Lorsque la compréhension profonde (*paññā*) a été développée au point que l’illumination peut se produire, la réalité inconditionnée, le *nibbāna*, se réalise. Faire l’expérience directe du *nibbāna* est différent de penser au *nibbāna*. Le *nibbāna* est connu lors d’un processus de consciences de la porte du psychisme. Le *nibbāna* ne peut être connu par aucun des cinq sens, mais uniquement par la porte du psychisme.

Dans le processus au cours duquel l’illumination est réalisée, une conscience d’avertissement de la porte du psychisme (un *manodvārāvajjana-citta*) prend comme objet l’une des trois caractéristiques de la réalité : la nature fugace (*anicca*), la

souffrance (*dukkha*) ou l'inexistence de « moi », d'entité-ego (*anattā*). Cela signifie que la réalité se présentant à ce moment est vue soit comme fugace, soit comme souffrance soit comme dénuée de « moi », d'entité-ego. La nature fugace, la souffrance ou l'inexistence de « moi », d'entité-ego, sont les trois caractéristiques de la réalité des phénomènes conditionnés. Ainsi, si l'on voit une seule des caractéristiques, on voit aussi les autres. Cependant, les trois caractéristiques ne peuvent pas être connues en même temps, puisqu'une conscience ne peut connaître qu'un seul objet à la fois. C'est en fonction de nos accumulations que l'une des trois caractéristiques est vue dans un processus de consciences au cours duquel l'illumination est réalisée : une personne voit la réalité apparaissant à ce moment comme fugace, une autre comme souffrance, et une autre encore comme dénuée de « moi », d'entité-ego. Une conscience d'avertissement de la porte du psychisme de ce processus avertit de l'une ces trois caractéristiques et est remplacée par trois ou quatre consciences qui ne sont pas encore des consciences de compréhension profonde supramondaine (des *lokuttara cittas*), mais des consciences bénéfiques du plan sensoriel (des *mahā-kusala cittas*) accompagnées de compréhension profonde (*paññā*)[1]. La première conscience bénéfique du plan sensoriel, appelée conscience préparatoire (*parikamma*), a toujours un objet identique à celui de la conscience d'avertissement de la porte du psychisme. Quelle que soit celle des trois caractéristiques des phénomènes conditionnés dont une conscience d'avertissement de la porte du psychisme avertit la présence, une conscience préparatoire connaît cette caractéristique. Une conscience préparatoire est remplacée par une conscience de proximité (un *upacāra*) qui a toujours un objet identique à celui de la conscience d'avertissement de la porte du psychisme. Cette conscience, la deuxième conscience bénéfique du plan sensoriel

[1] Voir Visuddhimagga, chapitre XXI, 129-136, ainsi que « Le Chemin de la Discrimination » (Paṭisambhidā*magga*) I, Traité de la Connaissance, chapitre VI-chapitre X.

(le deuxième *mahā-kusala citta*) dans ce processus, est plus proche du moment où les consciences de compréhension profonde supramondaine apparaissent. Une conscience de proximité est remplacée par une conscience d’adaptation –de conformité ou d’accord– (*anuloma*). Cette conscience a toujours un objet identique à celui de la conscience d’avertissement de la porte du psychisme. Une conscience d’adaptation est remplacée par une conscience de changement de lignage (un *gotrabhū*). Cette conscience est la dernière conscience du plan sensoriel (*kāmāvacara citta*) dans ce processus. Une conscience de changement de lignage est la dernière conscience du plan sensoriel d’un processus avant l’apparition d’une conscience d’un autre plan de consciences. Cet autre plan de consciences peut être un plan de matière subtile (*rūpāvacara*), un plan immatériel (*arūpāvacara*) ou un plan supramondain (*lokuttara*). Dans la pratique de la concentration de tranquillité (de *samatha*), une conscience de changement de lignage est la dernière conscience du plan sensoriel avant l’apparition d’une conscience d’absorption matérielle subtile (d’un *rūpa-jhānacitta*) ou d’une conscience d’absorption immatérielle (d’un *arūpa-jhānacitta*). Dans la pratique de la vision pénétrante (de *vipassanā*), une conscience de changement de lignage est la dernière conscience du plan sensoriel d’un non-noble (non-*ariyan*) avant qu’apparaisse une conscience supramondaine et que ce non-noble devienne un noble (un *ariyan*). L’objet d’une conscience de changement de lignage apparaissant avant les consciences de compréhension profonde supramondaine est différent de l’objet d’une conscience de changement de lignage pendant la pratique de la concentration de tranquillité (de *samatha*) ; une conscience de changement de lignage remplacée par des consciences de compréhension profonde supramondaine connaît le *nibbāna*. C’est la première conscience de ce processus à connaître le *nibbāna*, mais ce n’est pas une conscience supramondaine. Au moment d’une conscience de changement de lignage, la personne qui est sur le point de réaliser l’illumination est toujours un non-noble. Une conscience de changement de lignage n’élimine pas les souillures psychiques. Une conscience de changement de lignage est remplacée par la conscience du

Chemin (le *magga-citta*) qui élimine les souillures psychiques à éliminer à l’étape de réalisation de ‘Celui qui est entré dans le Courant’ (de *sotāpanna*). Une conscience du Chemin est la première conscience supramondaine (*lokuttara citta*) dans ce processus de consciences. Quand elle cesse, elle est remplacée par deux (ou trois) consciences du Fruit –du résultat (*phala-cittas*) qui sont le résultat de la conscience du Chemin (du *magga-citta*) et qui ont encore le *nibbāna* comme objet. Comme nous l’avons vu, une conscience du Chemin est remplacée immédiatement par son résultat dans un même processus de consciences[2]. Une conscience du Chemin ne peut pas produire de résultat karmique (de *vipāka*) sous forme de naissance, comme une conscience bénéfique des autres plans de conscience. Les consciences du Fruit sont remplacées par des subconsciences (des *bhavanga-cittas*)[3].

---

[2] Voir chapitre 23

[3] Les noms des consciences (des *cittas*) apparaissant dans le processus au cours duquel se produit l’illumination ne figurent pas seulement dans les Commentaires mais aussi dans les Écritures, dans Le Chemin de la Discrimination et dans le Livre des Relations Conditionnées, le Paṭṭhāna. Dans le Paṭṭhāna, le « Triplet du ressenti », sous « Condition de Proximité », sont mentionnés : anuloma, *gotrabhū*, *magga-citta* et deux *phala-cittas*. Puisque différents noms sont donnés à ces consciences répétitives d’impulsion (ces *javana-cittas*), nous pouvons en connaître le nombre. Les noms *parikamma* et *upacāra* n’apparaissent pas, mais le Visuddhimagga (XXI, 130) déclare que les trois premières consciences bénéfiques du plan sensoriel (*mahā-kusala cittas*) dans ce processus peuvent être appelées par un seul nom : elles peuvent être appelées « répétition de l’objet ou travail préliminaire » (*parikamma*), « accès » (*upacāra*), ou « conformité » (*anuloma*). Le processus où se produit l’illumination n’est pas un processus ordinaire ; c’est un processus avec différentes sortes de consciences remplissant la fonction de répétition de l’objet et d’impulsion (de *javana*). Pourtant, cet exemple montre plus clairement que les Commentaires, quand ils déclarent qu’il y a généralement 7 consciences répétitives d’impulsion (7 *javana-cittas*)

Certaines personnes n’ont pas besoin d’un moment de conscience préparatoire (d’un *parikamma*) et dans ce cas trois moments de consciences du Fruit (de *phala-cittas*) apparaissent au lieu de deux.

Résumé des consciences dans le processus au cours duquel l’illumination est réalisée :

- conscience d’avertissement de la porte du psychisme (*mano-dvārāvajjana-citta*)
- conscience préparatoire ; pas nécessaire pour certaines personnes (*parikamma*)
- conscience de proximité (*upacāra*)
- conscience de conformité ou d’adaptation (*anuloma*)
- conscience de changement de lignage (*gotrabhū*)
- conscience du Chemin (*magga-citta*)
- consciences du Fruit (deux ou trois moments, selon l’individu) (*phala-cittas*)

Le *nibbāna* peut faire l’objet des consciences du plan sensoriel (des *kāmāvacara cittas*) qui surviennent après que les consciences de compréhension profonde supramondaine (les *lokuttara cittas*) ont cessé. Avant que quelqu’un ne devienne un noble (un *ariyan*), il ne peut y avoir que des spéculations sur le *nibbāna*. Pour le noble, cependant, c’est différent. Puisqu’il a connu le *nibbāna*, il pourra ensuite passer en revue son expérience. Nous lisons dans le Visuddhimagga (XXII, 19) qu’après la disparition des consciences de compréhension profonde supramondaine, la personne qui a réalisé l’illumination passe en revue le Chemin et le Fruit, les souillures psychiques qui ont été abandonnées et celles qui sont toujours présentes et le *nibbāna*. Elle examine ces choses dans différents processus de consciences de la porte du psychisme.

Certaines personnes pensent que l’illumination ne peut pas se produire dans la vie quotidienne, elles croient qu’il est nécessaire de se trouver dans un endroit solitaire pour réaliser le *nibbāna*. Le perfectionnement de la vision pénétrante (de *vipassanā*) est le perfectionnement d’une compréhension juste de

---

dans un processus, se basent sur la tradition canonique (voir chapitre 14).

toutes les réalités qui se produisent dans la vie quotidienne. Quand la compréhension profonde (*paññā*) a été développée au point que l'illumination peut être réalisée, celle-ci peut se produire au milieu de nos activités quotidiennes. Comme nous l'avons vu, la réalisation de l'illumination ne dure que quelques instants de consciences (de *cittas*) qui apparaissent et disparaissent en quelques secondes.

Nous lisons dans le Discours de Dīghanakha (Discours de Longueur Moyenne II, n° 74) que le Bouddha a enseigné le *Dhamma* à l'errant Dīghanaka sur le Pic des Vautours près de Rājagaha. Il lui a appris à se débarrasser des croyances erronées et lui a enseigné la nature fugace des phénomènes conditionnés. Sāriputta, qui était un noble (un *ariyan*) mais n'avait pas encore réalisé l'état de 'Méritant' (d'*arahat*), était également présent au moment de ce discours. Nous lisons ceci:

À ce moment-là, le Vénérable Sāriputta se tenait derrière le Seigneur, et éventait le Seigneur. Puis cette pensée vint au Vénérable Sāriputta :

« Le Seigneur nous dit de nous défaire de ces choses-ci et de ces choses-là au moyen de la compréhension profonde supramondaine, le Bien-allé nous dit de chasser ces choses-ci et ces choses-là au moyen de la compréhension profonde supramondaine ». Alors que le vénérable Sāriputta réfléchissait à cela, son esprit a été libéré des souillures psychiques sans qu'il y ait eu d'attachement à cela. Quant à l'errant Dīghanakha, lui apparut la vision sans tache et claire du Dhamma, que tout ce qui est de nature à apparaître est de nature à disparaître...

Sāriputta réalisa l'état de 'Méritant', mais il ne s'était pas retiré dans la solitude pour ce faire ; il était en train d'éventer le Bouddha. Dīghanakha a écouté le Bouddha et est ensuite devenu 'Celui qui est entré dans le Courant' (un *sotāpanna*).

Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (III, Khandhā-vagga, Milieu Cinquante, chapitre 4, paragraphe 89, Khema) que Khemaka, qui était à l'étape de réalisation de 'Celui qui ne reviendra plus' (d'*anāgāmī*), a réalisé l'étape de 'Méritant' (d'*arahat*) pendant qu'il prêchait et les moines qui l'écoutaient atteignirent aussi l'état de 'Méritant'. Nous lisons :

Lorsque cet enseignement fut ainsi exposé, les esprits de soixante moines ont été totalement libérés du flux des débordements intoxicants (des *āsavas*), et il en était de même de l'esprit du vénérable Khemaka...

Si l'on est sur le chemin juste, la compréhension profonde (*paññā*) peut être développée quelles que soient les circonstances, et ce jusqu'à la réalisation de l'illumination. Les gens peuvent se demander s'il est possible de se rendre compte qu'une personne a réalisé le *nibbāna*. Mais peut-on voir si oui ou non quelqu'un d'autre pratique la pleine attention ? Qui connaît les consciences des autres ? On ne peut pas savoir quand quelqu'un d'autre est conscient des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels, ni qu'il a réalisé le *nibbāna*.

La question peut se poser de savoir si les quatre étapes d'illumination (celles de 'Celui qui est entré dans le Courant' [de *sotāpanna*], de « Celui qui ne revient qu'une fois » [de *sakadāgāmī*], de 'Celui qui ne reviendra plus' [d'*anāgāmī*] et de 'Méritant' [d'*arahat*]) peuvent être réalisées dans le cours d'une même vie. Nous lisons dans les discours (les *suttas*) que des disciples du Bouddha ont réalisé l'étape de noble mais pas encore celle de 'Méritant' et qu'ils ont réalisé celle-ci bien plus tard dans la vie. Ānanda, par exemple, n'atteignit pas l'étape de 'Méritant' pendant la vie du Bouddha, mais il devint un 'Méritant' après la mort du Bouddha, la veille du jour où le premier grand conseil devait commencer (« L'illustrateur du Sens Ultime », commentaire du « Mangala-sutta » ou « Le Discours du Bon Présage », Discours courts, Khuddaka Nikāya).

Un 'Méritant' (un *arahat*) a éradiqué toutes les souillures psychiques et réalisé ainsi la fin du cycle de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort ; il a réalisé la fin de la souffrance. Un 'Méritant' ne naîtra plus, mais il doit encore mourir et l'on peut donc se demander s'il a vraiment réalisé la fin de la souffrance au moment où il réalise l'étape de 'Méritant'. Même un 'Méritant' est sujet à la mort, du fait de la naissance. Il peut également connaître des résultats désagréables d'actes intentionnels néfastes (d'*akusala kammas*) commis avant de devenir un 'Méritant' (un *arahat*). Cependant, il n'a plus de souillures psychiques et ne peut plus accumuler d'actes

intentionnels qui pourraient produire des résultats (des *vipākas*), il est vraiment libéré de la souffrance (de *dukkha*).

Comme il a été dit (dans Itivuttaka, Les Deux, chapitre II, paragraphe 7, Khuddaka Nikāya) deux « éléments[4] du *nibbāna* » sont expliqués. Dans ce discours, *sa-upādi-sesa-nibbāna*[5], l'un des « éléments » du *nibbāna*, se rapporte au 'Méritant' (à l'*arahat*) qui a éradiqué toutes les souillures psychiques mais pour qui les cinq groupes d'existence (les 5 *khandhas*) sont toujours présents. Pour les « Méritants » qui évidemment ne sont pas morts, il y a encore des consciences (des *cittas*), des activités psychiques (des *cetasikas*) et des phénomènes matériels (des *rūpas*) qui apparaissent et disparaissent. Toujours selon ce discours, *an-upādi-sesa-nibbāna*[6], l'autre « élément » du *nibbāna* se rapporte au 'Méritant' qui est mort ; pour lui il ne reste plus de groupes d'existence –d'attachement– (de *khandhas*), il n'y a plus de consciences, d'activités psychiques, ni de phénomènes matériels qui apparaissent et disparaissent.

Nous lisons dans un verset de ce discours (ce *sutta*), après l'explication :

Ces deux états du *nibbāna* sont montrés par lui
Qu'il voit tels qu'ils sont, et sans attachement.
Le premier est que dans cette vie même il est doté
D'une base subsistante, bien que le flux du devenir
Soit coupé. Alors que l'état sans base subsistante
Appartient au futur, où tous
Les devenirs finissent par cesser totalement.
Eux qui, en connaissant cet état inconditionné[7]
Ont libéré leur cœur en coupant le flux du devenir,
Eux qui ont réalisé le cœur du *Dhamma*, heureux

---

4 *Dhātu* : signifie littéralement élément.

5 *Upādi* : substrat de la vie, les cinq *khandhas*. Sa : avec, sesa, restant.

6 *An-upādi-sesa* : sans *khandhas* résiduels.

7 *Asaṅkhata*, la réalité non formée karmiquement, inconditionnée.

D’en finir, ils ont abandonné tout devenir.

Quand quelqu’un est devenu un ‘Méritant’ (un *arahat*), il n’y aura plus de naissance pour lui. Quand quelqu’un a réalisé l’illumination de l’état de ‘Celui qui est entré dans le Courant’ (de *sotāpanna*), il est devenu un noble (un *ariyan*), mais il n’a pas mis un terme à la naissance. ‘Celui qui est entré dans le Courant’ naîtra, mais pas plus de sept fois ; ainsi, finalement, il y aura pour lui un terme à la naissance. Si nous ne développons pas la vision pénétrante (le *vipassanā*), le nombre de naissances sera infini. C’est par compassion que le Bouddha a parlé des dangers de la naissance ; il voulait encourager les gens à progresser dans la compréhension juste. Nous lisons dans les Textes Courts Thématiques (V, Mahā-vagga, Livre XII, Les Vérités, chapitre V, paragraphe 6, L’obscurité Totale) que le Bouddha a dit ceci aux moines :

« Moines, il y a une obscurité dans l’espace interstellaire, une obscurité impénétrable, une telle obscurité qui ne peut profiter de la splendeur de cette lune et de ce soleil, alors que ceux-ci ont un pouvoir et une majesté si magiques et si puissants.

À ces mots, un moine dit au Pleinement Illuminé :

« Seigneur, cela doit être une obscurité puissante, une obscurité puissante en effet ! S’il vous plaît, Seigneur, y a-t-il d’autres ténèbres plus grandes et plus effrayantes que cela ?

« Il y a en une en effet, moine, plus grande et plus redoutable. Et quelle est cette autre obscurité ?

Moine, c’est ce que les reclus ou les brahmanes ne comprennent pas, à savoir la signification de : ceci est la souffrance (*dukkha*), ceci est la cause de l’apparition de la souffrance, ceci est la cessation de la souffrance, ceci est la pratique qui conduit à la cessation de la souffrance et à ne plus se délecter des activités qui conduisent à la naissance. Prenant ainsi du plaisir ils composent un ensemble d’activités qui conduisent à la naissance. Composant ainsi un ensemble d’activités ils disparaissent dans les ténèbres de la naissance, dans l’obscurité de la vieillesse et de la mort, de la douleur, du chagrin, du malheur, de la lamentation et du désespoir. Ils ne sont pas libérés de la naissance, de la vieillesse et de la mort, du chagrin, des peines, du malheur, des lamentations et du désespoir. Alors, je le déclare : ils ne sont pas libérés de la souffrance.

Mais, moine, ces reclus ou ces brahmanes qui comprennent vraiment la signification de : ceci est la souffrance, ceci est la cause de

l’apparition de la souffrance, ceci est la cessation de la souffrance, ceci est la pratique qui conduit à la cessation de la souffrance, et à ne pas se délecter des activités qui conduisent à la naissance... alors, je le déclare : ils sont libérés de la souffrance.

C’est pourquoi, moine, un effort doit être fait pour réaliser que : ceci est la souffrance, ceci est la cause de l’apparition de la souffrance, ceci est la fin de la souffrance, ceci est la pratique qui conduit à la cessation de la souffrance. »

Glossaire

Abhidhamma : les enseignements supérieurs du bouddhisme ; les enseignements détaillés sur les phénomènes ultimes (« au sens absolu»).

Abhidhammattha Sangaha : Encyclopédie de l'Abhidhamma, écrite par Anuruddha entre le 8e siècle et le 12e siècle apr. J.-C.

abhiññā : pouvoirs supra normaux.

adosa : bienveillance sans réserve.

ahetuka cittas : consciences non accompagnées de racines élevées ni de racines néfastes

ākāsānañcāyatana : Monde de l'espace illimité, objet de méditation de la première conscience d'absorption (1er *jhānacitta*) immatérielle.

akiñcaññāyatana : Monde du néant, objet de méditation de la troisième conscience d'absorption immatérielle.

akusala : karmiquement malsain, malhabile, néfaste.

alobha : non-avidité, générosité désintéressée.

amoha : non-ignorance, compréhension profonde ou connaissance.

anāgāmī : 'Celui qui ne reviendra plus', personne qui a réalisé la troisième étape de l'illumination ; elle n'a plus de colère (de *dosa*).

anattā : pas de « moi » –de « soi », dénué d'entité-ego, de substance propre.

anicca : la nature fugace de tous les phénomènes conditionnés.

anuloma : conformité, adaptation, accord.

anusaya : tendance latente ou propension.

anupādisesa nibbāna : nibbāna final, sans que les agrégats ou groupes d'existence (les *khandhas*) ne perdurent à la mort d'un arahat.

apo-dhātu : l'élément eau ou la cohésion.

appanā : absorption.

arahat : personne noble qui a réalisé la quatrième et dernière étape de l'illumination.

ārammaṇa : objet connaissable par une conscience.

ariyan : personne noble, qui a réalisé l'une des étapes de l'illumination.

arūpa-bhūmi : plan des consciences d'absorption immatérielle (des *arūpa jhānacittas*).

arūpa-brahma : monde, plan d'existence réalisé à la suite d'absorption immatérielle (*d'arūpa-jhāna*). Il n'y a aucun contact sensoriel, pas de phénomène matériel (de *rūpa*) connu dans ce monde.

arūpa-jhāna : absorption immatérielle.

asankhārika : spontané, non induit par soi-même ni par quelqu'un d'autre.

asankhata dhamma : la réalité inconditionnée, le nibbāna.

āsavas : débordements ou intoxicants, classe de souillures psychiques.

asobhana : non accompagné de racines élevées.

asubha : faute.

asura : démon, (un) être dans l'un des mondes d'existence de très grande souffrance.

atīta-bhavanga : subconscience du passé, se manifestant et disparaissant peu de temps avant le début d'un processus de consciences qui connaît un objet par l'une des cinq portes des sens.

Atthasālinī : L'Exposé de la Signification, un commentaire du premier livre de l'Abhidhamma Piṭaka.

āvajjana : conscience d'avertissement de l'objet qui a stimulé l'une des six portes.

avijjā : ignorance.

ayoniso manasikāra : attention insensée à un objet.

bhāvanā : culture psychique, comprenant le perfectionnement de la concentration de tranquillité et la progression dans la « lucidité » –ou vision pénétrante.

bhavanga: courant d'existence subconscient.

bhavanga calana : *bhavanga* vibrant, une subconscience se manifestant peu de temps avant un processus de consciences connaissant un objet par l'une des six portes.

bhavangupaccheda : *bhavanga* d'interruption, dernière subconscience (*bhavanga-citta*) avant que commence un processus de consciences.

bhikkhu : moine.
b**hikkhunī** : nonne.
bhūmi : plan d'existence (monde) ou, en fonction du contexte, plan de consciences.
brahma-vihāras : les « quatre demeures sublimes », sujets de méditation que sont : la bienveillance sans réserve, la compassion, la joie altruiste, l'équanimité.
Bouddha : pleinement illuminé, qui a découvert la vérité par lui-même sans l'aide d'un enseignant et qui peut proclamer le Dhamma au Monde.
Buddhaghosa : commentateur du Tipiṭaka, auteur du Visuddhimagga au 5e siècle apr. J.-C.
cakkhu : œil.
cakkhu-dhātu : l'élément de l'œil.
cakkhu-dvāra : la porte de l'œil.
cakkhu-dvārāvajjana-citta : conscience d'avertissement de la porte de l'œil.
cakkhuppasāda rūpa : le phénomène matériel dans l'organe de l'œil capable de recevoir les stimuli provenant d'un objet visuel.
cakkhu-viññāṇa : conscience visuelle.
cetanā : acte intentionnel –ou volition.
cetasika : activité psychique concomitante d'une conscience.
citta : conscience, une réalité qui connaît un objet.
cuti-citta : conscience de mort.
dāna : don, générosité désintéressée.
dassana-kicca : fonction de voir.
dhamma : une réalité, un phénomène; la Vérité, les Enseignements.
dhamma-dhātu : (ou dhammārāmmaṇadhātu) l'élément des objets psychiques, des réalités comprenant les activités psychiques (*cetasikas*), les phénomènes matériels 'non grossiers' (les *sukhuma rūpas*) et le nibbāna.
dhammārammaṇa : tous les objets autres que les objets sensoriels connaissables par les cinq portes des sens ; donc, les objets qui ne peuvent être connus que par la porte du psychisme.
Dhammasangaṇi : le premier livre de l'Abhidhamma Piṭaka.

Dhātukathā : Discussion sur les Éléments, le troisième livre de l'Abhidhamma.

diṭṭhi : croyance erronée, vue fausse des réalités.

diṭṭhigata sampayutta : accompagné de croyance erronée.

domanassa : ressenti désagréable

dosa : colère ou malveillance.

dosa-mūla-citta : une conscience enracinée dans la colère.

dukkha : souffrance, insatisfaction des phénomènes conditionnés.

dukkha vedanā : sensation corporelle douloureuse.

dvāra : une porte par laquelle un objet est connu : les cinq portes des sens et la porte du psychisme.

dvi-pañca-viññāṇa : les cinq paires de consciences sensorielles : voir, entendre, sentir, goûter et toucher. De chaque paire, l'une est un résultat d'acte intentionnel bénéfique (*kusala vipāka*) et l'autre un résultat d'acte intentionnel néfaste (*akusala vipāka*).

ekaggatā : concentration sur un seul point, activité psychique (*cetasika*) ayant la fonction de se concentrer sur un objet.

ganthas : liens, une classe de souillures psychiques.

ghāna-dhātu : l'élément du nez.

ghānappasāda rūpa : le phénomène matériel dans l'organe du nez capable de recevoir les stimuli provenant d'un objet olfactif (une odeur).

ghāna-viññāṇa la conscience olfactive.

ghāyana-kicca : la fonction de l'odorat.

gotrabhū : changement de lignage, la dernière conscience (*citta*) du plan sensoriel avant qu'une absorption (un *jhāna*) ou que l'illumination soit réalisée.

hadaya-vatthu : la « base-du-cœur », le phénomène matériel (le *rūpa*) qui est la base d'origine des consciences (des *cittas*) autres que les consciences sensorielles.

hasituppāda-citta : conscience produisant le sourire des arahats.

hetu : racine, qui conditionne une conscience à être bénéfique ou néfaste.

indriya : faculté. Certaines sont des phénomènes matériels (*rūpas*) tels que les organes des sens, certaines sont des

phénomènes psychiques (*nāmas*) comme les ressentis. Cinq « facultés psychiques » sont des facultés bénéfiques et doivent être cultivées, à savoir : confiance, énergie, attention, concentration et compréhension profonde.

issa : l'envie.

jāti : naissance ; nature, classe de consciences (de cittas).

javana-citta : consciences qui « répètent l'objet », des consciences bénéfiques (des *kusala cittas*) ou des consciences néfastes (des *akusala cittas*) dans le cas des non-arahats.

jhāna : absorption qui peut être réalisée par le perfectionnement de la concentration de tranquillité.

jhāna cetasikas : facteurs qui doivent être cultivés pour réaliser une absorption (un *jhāna*) : pensée appliquée (*vitakka*), pensée soutenue (*vicāra*), ravissement (*pīti*), plaisir (*sukha*), concentration (*samādhi*).

jivhā-dhātu : l'élément de la langue.

jivhāppasāda rūpa : le phénomène matériel dans l'organe du goût capable de recevoir les stimuli provenant d'un objet gustatif (une saveur).

jivhā-viññāṇa : une conscience gustative.

kāma : jouissance sensorielle ou les cinq objets sensoriels.

kāma-bhūmi : plan d'existence sensorielle ou, selon le contexte, plan des consciences sensorielles.

kāmacchandha : désir sensoriel.

kāma-sobhana : phénomène psychique élevé du plan sensoriel.

kāmāvacara cittas : consciences du plan sensoriel.

kamma : intention ou volition ; acte motivé par une volition, une intention.

kammapatha : cours d'acte intentionnel effectué par le corps, la parole ou la pensée qui peut être bénéfique ou néfaste.

karuṇā : compassion.

kasiṇa : disque matériel utilisé comme objet pour le perfectionnement de la concentration de tranquillité.

kāya : corps. Peut également représenter le « corps psychique », les activités psychiques (les *cetasikas*).

kāya dhātu : l'élément du sens corporel, somatosensoriel.

kāyappasāda rūpa : la sensibilité somatosensorielle. Le phénomène matériel dans le corps capable de recevoir les

stimuli provenant d'un objet tangible. Il concerne tout le corps, l'intérieur comme la périphérie.

kāya-viññatti : expression corporelle, comme les gestes, l'expression du visage, etc.

kāya-viññāṇa : conscience somatosensorielle, corporelle.

kicca : fonction.

kilesa : souillures psychiques.

kiriya citta : conscience inopérante, « ni cause karmique ni résultat karmique ».

kukkucca : regret ou inquiétude.

kusala citta : conscience karmiquement bénéfique.

kusala kamma : volition karmiquement bénéfique (un acte intentionnel bénéfique).

kusala : karmiquement bénéfique, sain, habile.

lobha : avidité, convoitise.

lobha-mūla-citta : conscience enracinée dans l'avidité.

lokiya citta : conscience mondaine, ordinaire, qui ne connaît pas le nibbāna.

lokuttara citta : conscience supramondaine qui connaît le nibbāna.

lokuttara dhammas : le phénomène (le *dhamma*) psychique inconditionné qu'est le *nibbāna* et les consciences (les *cittas*) qui connaissent le *nibbāna*.

macchariya : avarice.

magga : chemin (le Chemin octuple).

magga-citta : conscience du Chemin, conscience supramondaine qui connaît le *nibbāna* et élimine les souillures psychiques.

mahā-bhūta-rūpas : phénomènes matériels (les *rūpas*) qui constituent les éléments primordiaux : la « terre » ou la solidité, « l'eau » ou la cohésion, le « feu » ou la température, et le « vent » ou le mouvement, la vibration.

mahā-kiriyacitta : chez l'arahat, conscience inopérante, « ni cause karmique ni résultat karmique », du plan sensoriel accompagnée de racines élevées.

mahā-kusala citta : conscience bénéfique du plan sensoriel.

mahā-vipākacitta : conscience du plan sensoriel qui est un résultat karmique, accompagnée de racines « belles, élevées ».

manāyatana : base du psychisme, comprenant toutes les consciences (des *cittas*).

mano : esprit, citta, conscience.

mano-dhātu : l'élément du psychisme, comprenant les cinq sortes de conscience d'avertissement des portes des sens, et les deux sortes de conscience de réception.

mano-dvārāvajjana-citta : conscience d'avertissement de la porte du psychisme.

mano-dvāra-vīthi-cittas : consciences se manifestant dans un processus de la porte du psychisme.

mano-viññāṇa-dhātu : élément de conscience du psychisme, comprenant toutes les consciences (les *cittas*) autres que les consciences sensorielles (voir, etc.) et que l'élément du psychisme (*mano-dhātu*).

Māra : « le Maléfique », tout ce qui mène à la souffrance (à *dukkha*).

mettā : bienveillance sans réserve.

middha : torpeur ou langueur.

moha : ignorance.

moha-mūla-citta : une conscience enracinée dans l'ignorance.

muditā : joie sympathique.

nāma : phénomènes psychiques, incluant ceux qui sont conditionnés et le phénomène psychique inconditionné qu'est le *nibbāna*.

natthika diṭṭhi : croyance erronée en l'annihilation, supposition qu'il n'y a pas de résultat karmique des actes intentionnels (des *kammas*).

n'eva-saññā-n'āsaññāyatana : Monde de ni perception ni non-perception, l'objet de méditation de la quatrième absorption (4ème *jhāna*) du plan immatériel.

Nibbāna : la réalité inconditionnée, la réalité qui n'apparaît pas et ne disparaît pas. Destruction de l'avidité, de la colère et de l'illusion. L'immortalité. La fin de la souffrance.

nimitta : image psychique que l'on peut prendre comme objet d'une méditation de la tranquillité.

nirodha-samāpatti : réaliser la cessation des consciences.
nīvaraṇa : obstacles, une classe de souillures psychiques.
ñāṇa : connaissance intuitive profonde, « lucidité ».
ojā : le phénomène matériel (le *rūpa*) de la nourriture.
oḷārika *rūpas* : phénomènes matériels grossiers (objets des sens et organes des sens).
Pacceka Bouddha : Bouddha silencieux, un illuminé qui a trouvé la vérité par lui-même mais qui ne proclame pas le Dhamma au monde.
paṭibhāga nimitta : image similaire, image mentale plus nette d’un objet de méditation, réalisée dans une méditation de la tranquillité.
paṭigha : colère ou malveillance.
Paṭṭhāna : Relations Conditionnelles, le septième livre de l’Abhidhamma.
paṭisandhi citta : conscience de naissance.
pāli : la langue des enseignements bouddhistes.
pañcadvārāvajjana-citta : conscience d’avertissement des cinq sens.
pañcaviññāṇa (ou dvi-pañcaviññāṇa) : les consciences sensorielles (voir, etc.), classées en cinq paires.
paññā : compréhension, connaissance intuitive profonde.
paññatti : concepts, termes conventionnels, relatifs.
paramattha dhamma : vérité au sens absolu, hors concepts et conventions culturelles, relatives ; phénomène psychique ou matériel fondamental ayant ses caractéristiques spécifiques.
parikamma : conscience préparatoire, la première conscience répétitive d’impulsion (le premier *javana citta*) apparaissant dans le processus pendant lequel une absorption ou une illumination est réalisée.
pasāda-rūpas : phénomènes matériels dans les organes, capables de recevoir, capter, les objets sensoriels tels que les objets visuels, les sons, les saveurs, etc.
peta : fantôme.
phala-citta : conscience de résultat lors de la réalisation du *nibbāna*. C’est le résultat d’une conscience du Chemin (d’un *magga-citta*).
phassa : contact.

phoṭṭhabbārammaṇa : objet tangible interne ou externe, connaissable par le système nerveux somatosensoriel.
phusanakicca : fonction de connaître un objet tangible.
pīti : ravissement, bonheur, enthousiasme.
Puggalapaññatti : désignation des différents types humains, le quatrième livre de l'Abhidhamma.
puthujjana : «mondain », celui qui n'a pas réalisé l'illumination
Rāhula : le fils du Bouddha.
rasārammaṇa : la saveur en tant qu'objet.
rūpārammaṇa : couleurs et formes en tant qu'objets visuels.
rūpa : phénomènes matériels, des réalités qui ne connaissent rien.
rūpa-brahma-loka : monde *rūpa-bhūmi*, plan d'existence matérielle subtile se produisant à la suite d'une absorption matérielle subtile (de *rūpa-jhāna*).
rūpa-jhāna : absorption matérielle subtile, développée avec un objet de méditation encore dépendant se la matérialité.
rūpa-khandha : agrégat ou groupe d'existence –d'attachement– des phénomènes matériels (*rūpas*).
rūpāvacara cittas : consciences du plan matériel subtil (*rūpa-jhānacittas*).
saddārammaṇa : un son en tant qu'objet.
saddhā : confiance.
sahagata : accompagné de.
sahetuka : accompagné de racines.
sakadāgāmī : 'Celui qui ne reviendra qu'une fois', une personne noble qui a réalisé la deuxième étape de l'illumination.
samādhi : concentration ou concentration sur un seul point. (*ekaggatā cetasika*).
samatha : perfectionnement de la concentration de tranquillité.
sammā : juste, correct.
sampaṭicchana-citta : conscience de réception.
sampayutta : associé à.
Sangha : Communauté de moines et nonnes. En tant que l'un des trois Joyaux, cela signifie la communauté des personnes qui ont réalisé l'illumination.

sankhāra dhammas : les phénomènes (les *dhammas*) conditionnés qui se manifestent en dépendance les uns des autres.
sankhata dhamma : ce qui apparaît à cause de conditions.
sankhāra-kkhandha : toutes les activités psychiques (les *cetasikas*) sauf les ressentis (les *vedanās*) et les perceptions-reconnaissances (les *saññās*).
saññā : reconnaissance, souvent traduit par « perception ».
saññā-kkhandha : perception, ou reconnaissance, classée en tant que l'un des cinq groupes d'existence, d'attachement (des 5 *khandhas*).
santīraṇa-citta : conscience investigatrice, examinatrice.
Sāriputta : principal disciple du Bouddha.
sasankhārika : incité, induit, provoqué, soit par soi-même ou par quelqu'un d'autre.
sati : attention, ou pleine attention: non-oubli de ce qui est sain, ou non-oubli de la connaissance des réalités qui apparaissent.
Satipaṭṭhāna sutta : Discours de Longueur Moyenne 1, numéro 10, et aussi Dīgha Nikāya, Dialogues, n° 22.
satipaṭṭhāna : application de la pleine attention. Cela peut signifier l'activité psychique (le *cetasika sati*) qui est l'attention portée aux réalités ou objets de pleine attention classés en quatre applications de la pleine attention :
1-le corps 2-les ressentis 3-les consciences et leur qualité (les *cittas*) 4-les objets mentaux et le Dhamma. Ou cela peut signifier la progression dans la compréhension directe des réalités par l'attention.
sa-upadi-sesa nibbāna : la réalisation du *nibbāna* par un Méritant (un *arahat*) avec une subsistance des groupes d'existence (*khandhas*), ce qui n'est pas le cas lors du *nibbāna* final à la mort de celui-ci.
sāyana-kicca : la fonction de goûter.
savana-kicca : la fonction d'entendre.
sīla : moralité en action du corps ou en parole, vertu.
sīlabbatupādāna : mauvaise pratique, qui consiste à s'attacher à certaines règles (« rites et rituels ») dans sa pratique.
sobhana-hetus : racines élevées.

sobhana kiriya cittas : consciences ‘ni causes ni résultats’ (*kiriyacittas*) accompagnées de racines élevées.

sobhana : qualifie les consciences et activités psychiques bénéfiques (*cittas* et *cetasikas*) accompagnées de racines élevées.

somanassa : ressenti psychique agréable.

sota-dhātu : l’élément de l’audition.

sota-dvārāvajjana-citta : conscience d’avertissement de la porte de l’oreille.

sota-dvāra-vīthi-cittas : consciences du processus de la porte de l’oreille.

sotāpanna : personne qui a réalisé la première étape de l’illumination et éradiqué les croyances erronées.

sota-viññāṇa : conscience auditive.

sukha : agréable corporellement.

sukha-vedanā : sensation agréable d’origine corporelle.

sukhuma : peu ou pas grossier.

sutta : partie des Écritures contenant des dialogues en différents lieux et à différentes occasions.

suttanta : recueil des suttas.

tadālambana : conservation ou enregistrement, dernière conscience (*citta*) d’un processus complet du plan sensoriel.

tadārammaṇa : comme ci-dessus.

Tathāgata : littéralement « ainsi parti », épithète du Bouddha.

tatramajjhattatā : équanimité ou impartialité (n’est pas un ressenti).

tejo-dhātu : élément du feu ou la température.

Theravāda : « Doctrine des Anciens », la plus ancienne tradition du bouddhisme.

thīna : paresse.

Tipiṭaka : les enseignements du Bouddha contenus dans le Vinaya, le Suttanta et l’Abhidhamma.

uddhacca : agitation.

Udāna : Versets d’Élévation des Anthologies Courtes.

upacāra : accès ou conscience de proximité, la deuxième conscience répétitive d’impulsion (le deuxième *javana-citta*) du processus dans lequel une absorption ou une illumination est réalisée.

upacāra-samādhi : concentration d’accès.

upādā-rūpa : « phénomènes matériels dérivés », les phénomènes matériels autres que les quatre éléments primordiaux.

upādāna : attachement, appropriation.

upādāna-kkhandha : groupe d’existence, d’attachement.

upekkhā : ressenti ni-agréable-ni-désagréable. Mais cela peut signifier l’imperturbabilité du psychisme ou l’équanimité et dans ce cas il ne s’agit pas de ressenti.

vacīviññatti : le phénomène matériel de l’expression vocale.

vatthu : base matérielle de toute conscience.

vāyo-dhātu : l’élément du vent ou le mouvement.

vedanā : un ressenti

vedanā-kkhandha : groupe d’existence des ressentis.

Vibhanga : « Livre d’analyse », deuxième livre de l’Abhidhamma.

vicāra : pensée soutenue ou pensée réflexive.

vicikicchā : le doute.

Vinaya : Livre de Discipline pour les moines.

viññāṇa : conscience (dans la liste des cinq *khandhas*, sinon ‘*citta*’).

viññāṇa-dhātu : l’élément des consciences, comprenant toutes les consciences (les *cittas*).

viññāṇa-kkhandha : groupe d’existence de toutes les consciences (de tous les *cittas*).

viññāṇañcāyatana : Monde de conscience illimitée, sujet de méditation de la deuxième étape des absorptions du plan immatériel.

vipākacitta : conscience qui est le résultat karmique d’un acte intentionnel bénéfique (d’un *kusala kamma*) ou d’un acte intentionnel néfaste (d’un *akusala kamma*). Cela peut se manifester comme conscience de naissance ou, pendant la vie, comme connaître des objets plaisants ou déplaisants par les sens, tels que voir, entendre, etc.

vipassanā : la compréhension profonde qui voit les réalités telles qu’elles sont.

vippayutta : dissocié de.

viriya : énergie.

visaṇkāra dhamma : le phénomène (le *dhamma*) inconditionné, le nibbāna.

Visuddhimagga : une encyclopédie des enseignements du Bouddha, écrite par Buddhaghosa au cinquième siècle apr. J.-C.

vitakka : pensée appliquée.

vīthi-cittas : consciences (*cittas*) se manifestant dans un processus.

vīthi-mutta-cittas : consciences hors processus, consciences qui n’apparaissent pas dans un processus.

votthapana-citta : conscience déterminante.

vyāpāda : malveillance.

Yamaka : le Livre des Paires, le sixième livre de l’Abhidhamma.

yoniso manasikāra : attention sage à l’objet.

Livres

Livres écrits par Nina van Gorkom

–The Buddha's Path. *Le Chemin du Bouddha*. Une introduction aux enseignements du bouddhisme Theravada pour ceux qui n'en ont aucune connaissance préalable. Les Quatre Nobles Vérités – la souffrance – l'origine de la souffrance – la cessation de la souffrance – et le Chemin menant à la fin de la souffrance sont expliquées comme une philosophie et un guide pratique qui peuvent être appliqués dans le monde d'aujourd'hui.

– Buddhism in Daily Life. *Le bouddhisme dans la vie quotidienne*. Une introduction générale aux idées principales du bouddhisme Theravada. Le but de ce livre est d'aider le lecteur à mieux comprendre le bouddhisme, les textes et la manière dont les enseignements peuvent être utilisés par nous-mêmes et par les autres dans la vie de tous les jours.

– The World in the Buddhist Sense. *Le monde au sens bouddhiste*. Le but de ce livre est de montrer que le Chemin montré par le Bouddha vers la compréhension juste doit être pratiqué dans la vie quotidienne.

– *Cetasikas*. Cetasika signifie « appartenir au psychisme ». C'est une activité psychique qui accompagne une conscience (un *citta*) et qui connaît un objet. Il y a 52 *cetasikas*. Ce livre donne un aperçu de chacun de ces 52 *cetasikas* et montre la relation qu'ils entretiennent l'un avec l'autre.

– The Buddhist Teaching on Physical Phenomena.

L'enseignement bouddhiste sur les phénomènes matériels. Une introduction générale aux phénomènes matériels et à la manière dont ils sont liés les uns aux autres ainsi qu'aux phénomènes psychiques. Le but de ce livre est de montrer que l'étude des phénomènes psychiques et des phénomènes matériels est indispensable pour la progression dans l'Octuple Sentier.

– The Conditionality of Life. *La conditionnalité de la vie* par Nina van Gorkom. Ce livre est une introduction au septième livre de l'Abhidhamma, qui traite de la conditionnalité de la vie. Il explique les motivations profondes subjacentes de toutes les actions par le corps, la parole et la pensée et montre que celles-ci dépendent des conditions et ne peuvent pas être contrôlées par un « moi ». Ce livre convient à ceux qui ont déjà étudié les enseignements du Bouddha.

Livres traduits par Nina van Gorkom

– Mettā: Loving kindness in Buddhism. La bienveillance sans réserve dans le bouddhisme par Sujin Boriharnwanaket. Une introduction aux enseignements bouddhistes à base de *mettā*, la bienveillance sans réserve et son application pratique dans le monde d'aujourd'hui.

– Taking Refuge in Buddhism. *Prendre refuge dans le bouddhisme* par Sujin Boriharnwanaket. Prendre refuge dans le bouddhisme est une introduction au perfectionnement de la méditation de la vision pénétrante.

– A Survey of Paramattha Dhammas. *Une étude des Paramattha Dhammas* par Sujin Boriharnwanaket. Une Étude des Paramattha Dhammas est un guide pour le perfectionnement du Chemin de compréhension profonde (*paññā*) du Bouddha, couvrant tous les aspects de la vie humaine et des comportements humains, bons et mauvais. Cette étude explique qu'une bonne compréhension est indispensable pour la culture psychique, le perfectionnement de la concentration de tranquillité ainsi que pour la progression dans la « lucidité » ou « vision pénétrante ».

–The Perfections Leading to Enlightenment. *Les perfections menant à l'illumination* par Sujin Boriharnwanaket. Les Perfections est une étude des dix qualités bénéfiques : générosité inconditionnelle, moralité, renoncement, compréhension profonde (*paññā*), énergie, patience, sincérité, détermination, bonté de cœur et sérénité.